INTELECTUALES CATÓLICOS

CONSERVADORES Y TRADICIONALISTAS EN MÉXICO Y LATINOAMÉRICA (1910-2015)

Laura Alarcón Menchaca
Austreberto Martínez Villegas
Jesús Iván Mora Muro
Coordinadores

El Colegio de Jalisco

INTELECTUALES CATÓLICOS

CONSERVADORES Y TRADICIONALISTAS EN MÉXICO Y LATINOAMÉRICA

(1910-2015)

TEMAS DE ESTUDIO

INTELECTUALES CATÓLICOS

CONSERVADORES Y TRADICIONALISTAS EN MÉXICO Y LATINOAMÉRICA

(1910-2015)

Laura Alarcón Menchaca
Austreberto Martínez Villegas
Jesús Iván Mora Muro

Coordinadores



Esta publicación fue arbitrada por pares académicos, recibida por el Consejo Editorial de El Colegio de Jalisco el día 5 del mes de marzo del año 2019 y aceptada para su publicación el día 24 del mes de julio del año 2019

282.08631 In61

Intelectuales católicos conservadores y tradicionalistas en México y Latinoamérica (1910-2015) / coordinadores Laura Alarcón Menchaca, Austreberto Martínez Villegas, Jesús Iván Mora Muro -- 1ª. ed. -- Zapopan, Jalisco : El Colegio de Jalisco, 2019.

[272] p. ; 23 cm. -- (Temas de Estudio)

Incluye bibliografía: p. 247-270

ISBN 978-607-8657-16-2

1. Intelectuales - Hispanoamérica - Siglo XX. 2. Pensamiento religioso - Hispanoamérica - Siglo XX. 3. Iglesia y Estado en Hispanoamérica. 4. Iglesia católica - Publicaciones periódicas - Hispanoamérica - Siglo XX. 5. Partidos políticos - Hispanoamérica - Siglo XX. 6. Hispanoamérica - Política y gobierno.

I. Alarcón Menchaca, Laura, coord. II. Martínez Villegas, Austreberto, coord. III. Mora Muro, Jesús Iván, coord.



ISBN 978-607-8657-16-2

Primera edición, 2019

Impreso y hecho en México
Printed and made in Mexico

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN*

Laura Alarcón Menchaca
Austreberto Martínez Villegas
Jesús Iván Mora Muro

El estudio del catolicismo en los últimos años ha tomado una importante relevancia en el ámbito latinoamericano. En el caso concreto de México, desde la década de los setenta del siglo pasado, el panorama historiográfico dio muestras de un cambio significativo. El trabajo de Jean Meyer sobre el movimiento cristero abrió una veta de estudio para los historiadores nacionales y extranjeros que no había sido explotada con profundidad.[1] Más tarde, se publicaron algunos trabajos que abordaron el pensamiento social de los católicos mexicanos, como el de Jorge Adame Goddard[2] y los multicitados escritos sobre la *Rerum novarum* y la "intransigencia católica" de Manuel Ceballos.[3] Por su parte, el texto de Martaelena Negrete acerca de las relaciones entre Iglesia y Estado durante los años treinta[4] nos proporcionó

* Agradecemos a Rebeca Viridiana Mercado González por el apoyo brindado en la presente obra.

1 Jean Meyer. *La Cristiada*. México: Siglo XXI, 1973/1974. Después vendrían trabajos como *Historia de los cristianos en América Latina, siglos XIX y XX*. México: Vuelta, 1989; y en últimas fechas *El sinarquismo, el cardenismo y la Iglesia, 1937-1947*. México: Tusquets, 2003.

2 Jorge Adame Goddard. *El pensamiento político y social de los católicos mexicanos, 1867-1914*. México: UNAM, 1981.

3 Manuel Ceballos. *El catolicismo social: un tercero en discordia. Rerum novarum, la cuestión social y la movilización de los católicos mexicanos (1891-1911)*. México: El Colegio de México, 1991.

4 Martaelena Negrete. *Relaciones entre la Iglesia y el Estado, 1930-1940*. México: UIA, 1988.

una explicación de los grandes conflictos todavía latentes después de la Cristiada en relación con la educación sexual y socialista y, hacia finales de dicha década, las discusiones que se dieron en torno al franquismo y el fascismo en México. Los trabajos de Jean Pierre Bastian[5] nos dieron una idea de conjunto de las implicaciones de la modernidad en la religiosidad latinoamericana. En últimas fechas, la *Historia de la Iglesia católica en México* de Roberto Blancarte,[6] la investigación sobre el Partido Católico Nacional en Jalisco de Laura O'Dogherty Madrazo,[7] el estudio sobre la Acción Católica de María Luisa Aspe Armella,[8] así como los múltiples trabajos de Soledad Loaeza acerca del Partido Acción Nacional y sus fundadores,[9] nos hablan del aumento en el interés por las instituciones y los actores (sacerdotes y seglares) como problema de estudio desde diferentes frentes. Para el caso latinoamericano, solo por mencionar algunos nombres, destacan Miranda Lida,[10] José A. Zanca[11] y Olivier Compagnon,[12] quienes han contribuido

5 Jean Pierre Bastian (coord.). *Los disidentes: sociedades protestantes y revolución en México en 1872-1911.* México: FCE-El Colegio de México, 1989; *La mutación religiosa de América Latina. Para una sociología del cambio social en la modernidad periférica*. México: FCE, 1997; *La modernidad religiosa: Europa latina y América Latina en perspectiva comparada*. México: FCE, 2004.

6 Roberto Blancarte. *Historia de la Iglesia católica en México*. México: FCE-El Colegio Mexiquense, 1992; *El pensamiento social de los católicos mexicanos*. México: FCE, 1996.

7 Laura O'Dogherty Madrazo. *De urnas y sotanas: el Partido Católico Nacional en Jalisco.* México: CONACULTA, 2001.

8 María Luisa Aspe Armella. *La formación social y política de los católicos mexicanos. La Acción Católica Mexicana y la Unión Nacional de Estudiantes Católicos, 1929-1958*. México: UIA-IMDOSOC, 2008

9 Soledad Loaeza. *El Partido Acción Nacional: la larga marcha, 1939-1994. Oposición leal y partido de protesta*. México: FCE, 1999; "La hipoteca católica de Manuel Gómez Morin". *Nexos*, núm. 382, octubre 2009. https://www.nexos.com.mx/?p=13316.

10 Miranda Lida. *Historia del catolicismo en la argentina. Entre el siglo XIX y el XX*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2015.

11 José A. Zanca. *Los intelectuales católicos y el fin de la cristiandad, 1955-1966*. Buenos Aires: FCE, 2006; *Cristianos antifascistas. Conflictos en la cultura católica argentina*. Buenos Aires: FCE-Universidad de San Andrés, 2013.

12 Olivier Compagnon. *Jacques Maritain et l'Amérique du Sud. Le modèle malgré lui*. Villeneuve d'Ascq: Presses Universitaires du Septentrion, 2003.

al análisis del catolicismo desde enfoques novedosos como la historia social e intelectual.

La historia intelectual como abordaje

Durante las últimas décadas los grandes exponentes de la historia intelectual y de los intelectuales han privilegiado los estudios sobre los literatos (novelistas y poetas), los filósofos y los artistas plásticos, las sociabilidades y los grupos de poder en el ámbito cultural. Particularmente, para el caso francés, François Dosse explica el impacto del estructuralismo en la historia intelectual y de los intelectuales (Martial Guéroult, Michel Foucault), del estudio de las generaciones (Jean François Sirinelli, Michel Winock) y de las sociabilidades (Maurice Agulhon, Rémy Rieffel). Para Dosse, en resumen, la función primordial de la historia intelectual es elucidar las obras de los pensadores en su propia historicidad.[13]

Con la fundación del *Journal of the History of Ideas* en 1940, Arthur Lovejoy dio a conocer algunas de las directrices que a la postre definirían a la *History of Ideas* en el contexto estadounidense. Como lo ha explicado Elías José Palti, desde una postura esencialista Lovejoy y sus seguidores pensaban que las ideas eran unidades atemporales, sustancias que solo cambiaban de época pero que, en el fondo, cuando aparecían en la *mente* de los actores sociales permanecían inalteradas. Desde finales de los años sesenta, autores como Quintin Skinner cuestionaron de manera enérgica estos fundamentos. Skinner denunció el error en el que había caído la historia de las ideas al aislar los textos de su momento histórico para hacer hincapié únicamente en su supuesta "validez universal".[14] Después, Clifford Geertz, desde la antropología, daría el golpe de gracia a estos estudios tradicionales de las ideas. Propuso un concepto semiótico de cultura en el que el análisis consistiría en desentrañar las "estructuras de

13 François Dosse. *La marcha de las ideas. Historia de los intelectuales, historia intelectual.* Trad. de Rafael F. Tomás. Valencia: Universitat de Valencia, 2007.

14 Elías José Palti. *"Giro lingüístico" e historia intelectual.* Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes, 1998, pp. 25-29.

significación" para determinar su "campo social y su alcance".[15] Es decir, como lo afirmó Palti, Geertz produjo un impacto decisivo en la historia intelectual al señalar el desplazamiento del estudio de las "ideas-unidades" hacia el escrutinio de las conductas sociales y sus redes simbólicas en las que dichas ideas aparecen.[16]

Por otro lado, desde la perspectiva francesa, Roger Chartier hizo hincapié en que la primera generación de los *Annales* también tuvo gran peso en la evolución de la historia intelectual: en la contextualización de las ideas con el afán de realizar una "historia de las representaciones colectivas, de los utillajes y categorías intelectuales disponibles y compartidos en una época concreta".[17] Es claro que en este proceso paulatino de situar socialmente las ideas, otros autores –desde diferentes frentes y posturas teóricas– han contribuido a conformar la historia intelectual actual; entre ellos podemos mencionar a los más representativos: Hayden White, Dominick LaCapra, Reinhart Koselleck, Robert Darnton, y muchos otros historiadores y filósofos que han polemizado sobre estos y otros temas de trascendencia indudable para la disciplina.[18] Además de estas contribuciones, la sociología de Pierre Bourdieu rompió con las "vagas" referencias al mundo social en donde se utilizaban términos ambiguos como contexto, medio y trasfondo social, para utilizar en su lugar la noción de *campo*.

---

15 Clifford Geertz. "Descripción densa: hacia una teoría interpretativa de la cultura". *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa, 2005, pp. 19-24.

16 Palti, *op. cit.*, p. 65.

17 Roger Chartier. *El mundo como representación, historia cultural: entre práctica y representación.* Barcelona: Gedisa, 1999, p. 22.

18 Palti, *op. cit.* Para Elías José Palti, la diferencia entre la historia de las ideas clásica –la de Arthur Lovejoy y en la que podríamos incluir también la que se practicó en México por José Gaos y sus herederos intelectuales– y la historia de los conceptos practicada por Koselleck radica en que en la primera la idea se "contextualizaba" de manera que "aparecía" en un espacio temporal o en una circunstancia histórica enteramente externa a ella; mientras que en la segunda, por el contrario, un concepto condensa en una sola palabra el significado y la experiencia social, política y cultural de una época determinada. Elías José Palti. "From Ideas to Concepts to Metaphors: The German Tradition of Intellectual History and the Complex Fabric of Language". *History and Theory*, vol. 49, núm. 2, mayo de 2010, pp. 196-197.

El campo intelectual o cultural, que es el que aquí nos interesa, se caracteriza por la obtención y mantenimiento del poder. Por ejemplo, el poder de aceptar o rechazar una publicación, o de realizar una reseña elogiosa o, por el contrario, negativa del trabajo de un escritor que se inicia en la profesión. Se observan ahí, como en otras partes, relaciones de fuerza, estrategias e intereses.[19] El campo literario es un espacio en el que los participantes (agentes) utilizan su capital cultural estratégicamente para conservar o transformar las relaciones intelectuales ya establecidas.[20]

En el caso de los campos de producción cultural, estos ocupan una "posición dominada" en el campo de poder. Podría decirse, nos advierte Bourdieu:

> Que los artistas y los escritores, y con mayor generalidad los intelectuales, son un sector dominado de la clase dominante. Dominantes, en tanto que poseedores del poder y de los privilegios que confiere la posesión del capital cultural [...] dominados en sus relaciones con los que tienen poder político y económico.[21]

La teoría del campo permite rechazar la relación directa de la biografía individual con la obra. En otras palabras, para leer "adecuadamente" una obra es necesario leerla en su intertextualidad: "a través del sistema de distancias por el cual ella se sitúa en el espacio de las obras contemporáneas"; pero esta lectura "diacrítica" se complementa con "una aprehensión estructural del autor correspondiente", de sus posicionamientos ideológicos "que determinan las relaciones de competencia que mantiene con otros autores".[22]

Es por ello que, para estudiar la obra no debemos perder de vista el "campo literario", historiográfico o intelectual, así como la estructura social de la que es fruto. En este campo, que por supuesto no se encuentra aislado de otros "campos" o actores sociales, existen diferentes posiciones

---

19 Pierre Bourdieu. *Cosas dichas*. Buenos Aires: Gedisa, 1988, pp. 143-144.

20 *Ibid.*, p. 145.

21 *Ibid.*, p. 147.

22 *Ibid.*, pp. 149-150.

o niveles de "subordinación". Además, debemos tomar en cuenta los "lugares" en donde interactúan los diferentes actores del campo que "luchan por asegurarse un control mediato de las distintas prebendas materiales o simbólicas repartidas por el Estado".[23] Las revistas, los editores, las academias y demás sociabilidades son campos literarios. En la propuesta teórica de Bourdieu, el *prestigio* es determinante para entender el posicionamiento de los actores.

Otra de las propuestas de Bourdieu estipula que "el campo" no es un universo anárquico, sino un lugar regulado en el que "los individuos y los grupos van evolucionando, ora oponiéndose unos a otros, ora marcando el mismo paso".[24] Es por ello que la "reacción" intelectual, conformada por los opositores, debe estudiarse con la lógica de su propio campo: "no puede entenderse como un efecto directo de una transformación de las mentalidades que a su vez fuera el reflejo de cambios económicos o políticos, es decir, haciendo abstracción de la lógica y de la historia específicas del campo".[25] En efecto, las acciones de los agentes están determinadas por otras acciones de grupos antagónicos que pertenecen al mismo campo intelectual: "no hay acción de un agente que no sea una reacción a todos los demás, o a uno u otro de ellos".[26]

Otro sociólogo que durante los últimos años ha renovado los estudios sobre las redes intelectuales y sus "rituales de interacción" es Randall Collins.[27] Sus investigaciones se han concentrado en los vínculos "cara a

---

23 Pierre Bourdieu. *Las reglas del arte. Génesis y estructura del campo literario*. Barcelona: Anagrama, 1995, p. 85.

24 *Ibid.*, p. 175.

25 *Ibid.*, pp. 180-181.

26 *Ibid.,* p. 192.

27 En nuestro medio, autores como Alejandro Estrella y Aimer Granados han implementado las teorías sociológicas de Collins para el estudio de los filósofos e intelectuales mexicanos. Alejandro Estrella González. "Antonio Caso y las redes filosóficas mexicanas: sociología de la creatividad intelectual". *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 72, núm. 2, abril-junio 2010, pp. 311-342; Aimer Granados. "La emergencia del intelectual en América Latina y el espacio público: el caso de Alfonso Reyes, 1927-1939". *Procesos: Revista Ecuatoriana de Historia*, núm. 41, enero-junio 2015, pp. 173-199.

cara" que mantienen los actores sociales, las relaciones personales estudiadas desde una "sociología de la situación" en donde los encuentros "modelan individualidades únicas".[28] De esta forma podemos estudiar la influencia que ejerce sobre un grupo de personas un solo maestro o líder intelectual pero, al mismo tiempo, cómo sus alumnos le dan un prestigio *a posteriori*: "tener discípulos que consigan ser autores de una obra notoria contribuye a que su maestro llegue a lograr una reputación histórica".[29]

Es importante recalcar que el prestigio que los individuos adquieren a lo largo de su carrera intelectual está validado por un grupo o por las instituciones que los respaldan. Collins entiende el contacto personal, de maestro a discípulo, como una "cadena vertical" en la cual la presencia física del intelectual, la influencia de sus obras (citarlas y difundirlas) y el intercambio epistolar son los ejes primordiales del análisis; mientras que la "cadena horizontal" define las relaciones entre colegas que crean "identidades colectivas" y proyectos comunes que rivalizan con otros grupos del campo.

> El pensamiento creativo es un proceso que urde coaliciones mentales, positivas y negativas: las ideas son símbolos de membresía al mismo tiempo que de exclusión: indican quién está adentro y quién no del colectivo de pensamiento.[30]

Como lo ha explicado Alejandro Estrella, tanto en la solidaridad como en la oposición, son las interacciones que actualizan los nexos entre los agentes las que "generan el circuito de capital y la energía emocional necesaria para producir la creatividad intelectual", es decir, "cuando las condiciones estructurales así lo permiten".[31]

En suma, tanto la Historia intelectual, que sustituyó a la tradicional historia de las ideas, como la Historia de los intelectuales (o sociología de los intelectuales) son dos líneas teórico-metodológicas que nos permiten

28 Randall Collins. *Cadenas de rituales de interacción*. Barcelona: Anthropos-UAM-UNAM-Universidad Nacional de Colombia, 2009, p. 19.

29 *Ibid.*, pp. 256-257.

30 *Ibid.*, pp. 259-262.

31 Estrella González, *op. cit.*, p. 315.

acercarnos a los conceptos, a las comunidades y sociabilidades intelectuales, a las publicaciones y revistas, cuando estas están funcionando y actuando en un marco espacial y temporal específico.

La presente obra analiza una serie de actores y fenómenos concretos dentro de la realidad de México y de otros países de América Latina, como Colombia y Argentina, durante el siglo XX y los primeros años del siglo XXI. Todos ellos versan sobre el papel de intelectuales católicos que buscaban proponer otra visión del mundo y de su país a la luz del pensamiento católico. Ellos se valieron del periodismo, revistas claramente forjadas en torno al catolicismo y, por supuesto, de la publicación de sus obras.

La categoría intelectual, desde la postura católica, puede acarrear algunos problemas. Desde la óptica moderna, el creyente es un sujeto siempre sospechoso por ser un enemigo declarado del proceso secular. Como sabemos, se trata de un polemista que entra en el debate público utilizando su fe como arma de combate. En palabras de José Zanca, el católico *desprivatiza* a la religión en la sociedad secularizada.[32] A pesar de esta dificultad inherente, en el presente libro entendemos por intelectual católico al escritor que es un especialista en su ramo y que publica y discute sus propuestas y opiniones para un sector de expertos en la materia.

El periodismo católico durante los años de 1910 a 1912 cumplió un papel importante como proceso de recomposición del catolicismo en Europa y América, como lo señala en su texto Sergio Rosas Salas, quien analiza las editoriales de Trinidad Sánchez Santos durante los años señalados en el periódico *El País*, con las que buscaba contribuir a forjar una opinión pública sustentada en el catolicismo social. Para tal fin, la encíclica *Rerum novarum,* promulgada en 1891, se convirtió en el gran referente. El autor señala las distintas opiniones que han vertido diversos autores sobre los textos de Sánchez Santos, no sin destacar la divergencia entre ellas. La fundación del periódico *El País* por parte de quien nos ocupa, generó un instrumento de crítica ardua al régimen de Porfirio Díaz y al de Francisco I. Madero. Con ello "asumió la voz central del periodismo católico mexicano". Rosas Salas construye la

32 Zanca, *op. cit.*, p. 12.

trayectoria periodística de Sánchez Santos, y las editoriales de *El País* son la culminación de su obra centrada en las fuertes críticas a los regímenes del momento a la luz del catolicismo. Como señala Rosas, Sánchez Santos luchó por "una democracia pública que permitiera la actuación del conjunto de los actores públicos –en su contexto esto equivalía a defender la participación de los católicos en la cosa pública–, la lucha por un gobierno más apegado al derecho y finalmente, la crítica de la situación de violencia que enfrentaba el país…". Sus editoriales fueron polémicas y generaban críticas agudas a los gobiernos en turno, denunciaban los graves problemas sociales e insistía en que el caciquismo era uno de los puntos de tensión más fuertes. En el fondo era una defensa para que los católicos participaran en el debate público y con ello ayudar a forjar una opinión pública a la luz del mensaje católico.

Martha Silva Antonio, en su texto titulado "De la doctrina a la práctica. Los militantes católicos y su papel en la conformación del PAN. El caso de la ACJM", analiza la participación de organizaciones de jóvenes católicos en la formación del Partido Acción Nacional (PAN) y la forma en que el pensamiento católico influyó en ese partido político. El papel de la Asociación Católica de la Juventud Mexicana (ACJM) resultó ser prioritario, aunque no desconoce la influencia, en un segundo plano, de la Unión Nacional de Estudiantes Católicos (UNEC), la cual también influyó en la conformación de los cuadros del PAN. La ACJM contribuyó en gran medida a la configuración de las redes de relaciones en el origen del partido. Aún más importante es la manera en que contribuyó influyó en la formación espiritual, intelectual y de acción de los jóvenes católicos que habían sentido que los Arreglos entre la Iglesia y el Estado en 1929 habían dejado atrás los anhelos de los católicos. La autora explica la razón del nombre del partido, así como su proceso de conformación a través de la creación de los "Estatutos, de los Principios de Doctrina y el Programa Mínimo de Acción". Uno de los elementos que resalta es que desde la fundación se inicia una cuestión que acompañará a Acción Nacional durante cuatro o cinco décadas: las tensiones entre optar por la participación o por la abstención.

Jesús Iván Mora Muro analiza la problemática social de México a través de la revista *Ábside* durante los años de 1937 a 1945, la cual da

voz a intelectuales católicos que discuten diversos asuntos que fueron fundamentales en el conflicto entre la Iglesia y el Estado. El autor inicia con el debate originado en torno al agrarismo y la propiedad privada, resalta la polémica entre intelectuales de distintas posturas y añade que era clara la defensa a la propiedad privada frente a las ideas socialistas. El tema del indigenismo ocupó un lugar importante, ya que el grupo en el poder lo exaltaba como elemento central de la mexicanidad, lo que ocasionó que en la revista *Ábside*, como Mora bien lo señala, se defendiera el hispanismo como fundamento de la mexicanidad, pues al unir el indigenismo y el hispanismo lograríamos realmente entender el mestizaje como la base de nuestra mexicanidad. No menos significativo resultó el debate sobre la posición de los católicos ante la Segunda Guerra Mundial y el tema de la Unidad Nacional. La posición de la revista fue de rechazo al fascismo y al nazismo, y de exaltación a los valores humanistas contrarios, como subraya el autor, al individualismo liberal y burgués.

Interesante también resulta el artículo de Carlos Sola Ayape, en el que analiza la propuesta de una nueva mexicanidad del escritor y académico católico guanajuatense Jesús Guisa y Azevedo, quien resalta que sus dos principios rectores fueron el catolicismo y la españolidad; además, buscaba recuperar la esencia de las raíces novohispanas, llevar a cabo un análisis crítico del proyecto revolucionario y hacer, como señala Sola Ayape, "el examen de la progresiva penetración en México de ideologías 'bárbaras'". Todo ello parecía cuestionar el nacionalismo revolucionario que el gobierno de México exaltaba como un fuerte valor de la mexicanidad. Incluso Guisa enfatizaba, en pocas palabras, que el Estado mexicano de ese momento era el responsable de la ignorancia en que vivía el pueblo. Por otro lado, el autor exalta al gobierno de Francisco Franco en España, que demuestra lo que varios autores asocian del pensamiento católico en México con la simpatía a Franco, lo que se daba por su defensa a la religión católica y a los valores de la hispanidad.

El contexto de la Guerra Fría también influyó en el discurso de los intelectuales católicos del continente, tal como se puede observar en el texto de Elena Scirica, quien aporta un análisis del pensamiento y la actuación del grupo de jóvenes militantes católicos argentinos agrupados

en torno a la revista *Cruzada*. Dicha publicación aparecida a partir de la segunda mitad de los años cincuenta, en el marco de la caída del régimen peronista, ofrecía una perspectiva férreamente anticomunista y reivindicativa del nacionalismo católico, la cual consideraba la defensa de la religión como un elemento necesario para la preservación de lo que consideraban la auténtica esencia de la nacionalidad argentina. Este núcleo asesorado por clérigos relevantes a nivel ideológico, como Julio Meinvielle y que contó con el beneplácito de jerarcas como Antonio Caggiano, arzobispo de Buenos Aires entre 1959 y 1975, incluía a jóvenes como Cosme Beccar, Federico Ezcurra, Hortensio Ibarguren, Jorge Labanca, Andrés de Asboth, entre otros, que aunque no pasaban en su mayoría de los 20 años supieron difundir eficazmente una vertiente central del pensamiento católico argentino. El texto también analiza la vinculación de los redactores de *Cruzada* con grupos de relevancia internacional como "Ciudad Católica", de Jean Ousset y "Tradición, Familia y Propiedad", de Plinio Correa de Oliveira.

El Concilio Vaticano II, celebrado entre 1962 y 1965, representó un parteaguas en la doctrina de la Iglesia católica al aspirar a una renovación total en el sentido de una mayor apertura al mundo moderno y al diálogo con todas las tendencias ideológicas y filosóficas, lo cual representó una modificación significativa de las circunstancias para los intelectuales católicos. Naturalmente, en México y otros países latinoamericanos las nuevas posturas generaron algunas resistencias por parte de diversos intelectuales conservadores y tradicionalistas, pero también promovió varias iniciativas que impulsaron la proyectada renovación eclesiástica.

El jesuita español residente en Colombia, Miguel Ángel Valtierra, fue un ejemplo de la puesta en práctica de métodos innovadores en la forma de difundir el mensaje del catolicismo en Colombia. Laura Camila Ramírez Bonilla, en el capítulo dedicado a este miembro de la orden ignaciana, ofrece una visión de cómo, desde antes del Concilio, el sacerdote aspiraba, con argumentos bien fundamentados, a utilizar de manera constante los medios de comunicación, en especial la prensa escrita, pero sin descuidar la radio y la televisión, para la difusión de la doctrina católica entre la sociedad colombiana, esfuerzo que lo llevó

a impulsar proyectos educativos para la formación de periodistas. El Concilio Vaticano II recogió ampliamente esta inquietud cuando estableció la necesidad de que los católicos participaran de manera activa en los medios masivos de comunicación, por lo que Valtierra se puede considerar en buena medida un precursor, aun cuando mantuvo posturas conservadoras en la adopción de estas nuevas estrategias.

En México, el panorama del catolicismo renovador y progresista posconciliar también influenció algunas propuestas del pensamiento político de los católicos. Laura Alarcón Menchaca explora las distintas influencias intelectuales de las que a lo largo de su vida estuvo rodeado Efraín González Morfín, quien en 1970 se presentó como candidato a la presidencia de México por el Partido Acción Nacional. El hijo de Efraín González Luna, destacado intelectual católico fundador del mencionado partido, sin duda estuvo desde temprana edad imbuido de un ambiente familiar que influyó en sus primeros años de militancia y acción pública. Jacques Maritain se convertiría en uno de los pensadores que lo marcarían, especialmente en sus ideales derivados de las doctrinas del humanismo integral. Sin embargo, mediante un estudio de las lecturas del personaje, Laura Alarcón logró visualizar la relevancia del pensamiento jesuita en sus reflexiones, sobre todo en lo que se refiere al análisis que del comunismo hicieron los ignacianos Henri Chambre, Pierre Bigo y Jean-Yves Calvez. González Morfín se destacó por un pensamiento preocupado por el mejoramiento social, pero manteniendo algunos rasgos conservadores sin caer en los radicalismos de católicos cercanos a la teología de la liberación.

La condena férrea a las tendencias progresistas propiciadas en el catolicismo por el Concilio Vaticano II fue uno de los fenómenos que caracterizó la reacción de los integristas en diversos países latinoamericanos. María del Carmen Ibarrola analiza la figura de Antonio Rius Facius, intelectual católico que había realizado una serie de investigaciones sobre la historia de la Asociación Católica de la Juventud Mexicana y sobre el movimiento cristero. Rius pasó de una crítica al progresismo católico y de personajes como Sergio Méndez Arceo a una postura tradicionalista que implicó el desconocimiento de la autoridad del papa Paulo VI al

considerarlo, siguiendo al clérigo exjesuita Joaquín Sáenz Arriaga, como hereje y planteando al mismo tiempo que la sede de San Pedro se hallaba vacante (sedevacantismo). Su postura lo llevó a una serie de polémicas y debates que fueron una constante entre los católicos durante los años del posconcilio.

En latitudes como la Argentina, el tradicionalismo católico estuvo ampliamente vinculado a movimientos políticos nacionalistas y anticomunistas. Facundo Cersósimo abordó en su investigación a personajes como el sacerdote Julio Meinvielle y los laicos Jordán Bruno Genta y Carlos Sacheri, quienes influyeron de manera notoria en la formación de numerosos militantes católicos en un contexto de violencia y militarismo que marcó los años setenta en el país rioplatense. Estos intelectuales se acercaron a diversos miembros de las fuerzas armadas y promovieron un discurso anticomunista y antijudío que en buena medida se fundaba en la teoría de la "conspiración judeo-masónica", lo cual influyó en las actitudes políticas de una parte de la derecha radical argentina. El análisis de la trayectoria de los tres intelectuales aporta elementos que ayudan a comprender mejor sus diferencias y coincidencias de pensamiento.

El tradicionalismo católico también es factible de ser estudiado desde una perspectiva antropológica y de estudios de caso, tal como lo hicieron Irma Gabriela Fierro Reyes y Ricardo Schiebeck Villegas, quienes investigaron a profundidad algunos aspectos de la actividad de sedevacantistas y lefebvristas (estos últimos reconocen la autoridad de los papas posconciliares, pero sin obedecerlos) en el estado mexicano de Chihuahua. En su texto realizan el análisis de una polémica epistolar que fue publicada en algunos medios impresos entre Adalberto Almeida, arzobispo de Chihuahua, y Moisés Carmona, obispo que ejercía en los años ochenta, sobre el liderazgo del sedevacantismo en México a través de la Unión Católica Trento. Dicho episodio es una muestra de la conflictividad entre los tradicionalistas y su crítica al Concilio Vaticano II y las autoridades institucionales eclesiásticas. El otro caso que analizan es la polémica que a mediados de los años ochenta sostuvieron el promotor del lefebvrismo en Chihuahua, Felipe León y el sacerdote Dizán Vázquez.

Finalmente, Austreberto Martínez Villegas presenta un texto sobre la difusión de las ideas de algunos intelectuales integristas católicos argentinos que han impulsado representantes de la organización reservada de los Tecos de la Universidad Autónoma de Guadalajara, la cual se hallaba vinculada a distintas expresiones del tradicionalismo católico. Después de la caída del muro de Berlín, los Tecos, que habían promovido diversas medidas de lucha anticomunista, se habían concentrado después del fin de la Guerra Fría en la promoción de posturas católicas plenamente tradicionalistas, publicando y difundiendo la obra escrita de pensadores como Antonio Caponetto, Rafael Breide Obed, Alfredo Sáenz y Enrique Díaz Araujo. Otra manera de dar a conocer el pensamiento de estos intelectuales fueron los Foros Fe y Ciencia, celebrados entre 2000 y 2015, de manera bianual en las instalaciones de dicha universidad.

La evolución de los intelectuales católicos a partir del Concilio Vaticano II tomó distintos rumbos: en tanto algunos incorporaron puntos innovadores en su estrategia o en su pensar, también existieron diversos pensadores a lo largo del continente que manifestaron su condena hacia la apertura al mundo moderno representada por el proceso posconciliar. Estas posturas nos hablan de que en las últimas décadas el pensamiento católico conservador y tradicionalista en Latinoamérica no es de ningún modo homogéneo y requiere ser investigado con especial atención y suficientes fundamentos analíticos.

TRINIDAD SÁNCHEZ SANTOS: *EL PAÍS,* EL PERIODISMO CATÓLICO Y LA OPINIÓN PÚBLICA EN MÉXICO, 1910-1912

Sergio Rosas Salas
Instituto de Ciencias Sociales
y Humanidades "Alfonso Vélez Pliego"
Benemérita Universidad Autónoma de Puebla

Introducción

A partir del triunfo liberal en 1867 y hasta la consolidación del México posrevolucionario en la década de 1930, el catolicismo mexicano vivió una serie de transformaciones que discutían el lugar social de la Iglesia y la posición de los católicos en la (nueva) esfera pública. Este fenómeno de largo plazo no se circunscribe tan sólo a México. Antes bien, este tipo de procesos ocurrieron en buena parte de las sociedades católicas. En Europa y América Latina encontramos un proceso de recomposición del catolicismo en el cual emergieron nuevos comportamientos, espacios y mecanismos en el marco de la recién creada "sociedad civil", una arena de disputa, conflicto y negociación en torno a distintos proyectos de Estado, nación y sociedad. En el seno de estos procesos encontramos como nuevos actores a los "activistas católicos" –para usar un término de António Matos Ferreira–, quienes defendieron una postura política y social desde una postura confesional que no sólo respondía al triunfo del liberalismo, sino que ofrecía perspectivas propias respecto a la forma que debería funcionar la sociedad y los pilares en los cuales debía descansar la vida pública.[1]

1 Antonio Matos Ferreira. *Um católico militante diante da crise nacional. Manuel Isaías Abúndio da Silva (1874-1914)*. Lisboa: Centro de Estudos de História Religiosa-Universidade Católica Portuguesa, 2007; Denis Pelletier. *Les catholiques en France depuis 1815*. París: Éditios La Découverte, 1997; Miranda Lida. "La Iglesia católica en las más recientes historiografías de México y Argentina. Religión, modernidad y secularización". *Historia Mexicana*. México: El Colegio de México, vol. 56, núm. 4, 2007, pp. 1393-

En este contexto, el catolicismo entró al siglo XX con el surgimiento de nuevas formas de actuación de los católicos en la esfera pública. A partir de la encíclica *Rerum Novarum*, promulgada por León XIII en 1891, los católicos entrarían de lleno en el debate público sobre los problemas sociales a través de mecanismos como la prensa, la educación y la imprenta.[2] Gracias a estos elementos, los católicos crearon un discurso propio, social y religioso, que alcanzó también el debate político y económico. En este marco, los publicistas y periodistas católicos se convirtieron en actores clave para dar voz a las posturas de grupos católicos que buscaron incidir, desde la prensa, en la opinión pública.

A la luz de estos antecedentes, este artículo tiene como objetivo analizar las posturas que Trinidad Sánchez Santos plasmó en sus editoriales del periódico *El País* entre 1910 y 1912, para comprender mejor el papel de los periodistas católicos en la formación y recomposición de la opinión pública durante los primeros años de la revolución mexicana. En este capítulo entiendo "opinión pública" como un espacio plural de debate y confrontación de ideas entre los letrados, que se fue forjando en México a lo largo del siglo XIX, en buena medida gracias a la prensa. A partir de lo anterior, este artículo argumenta que a través del periodismo de opinión y de una postura abiertamente confesional, Sánchez Santos contribuyó a formar y conformar la opinión pública en los primeros años de la revolución mexicana. Así, al aprovechar la libertad de imprenta que abrió la crisis del porfirismo y el triunfo del maderismo, el periodista Sánchez Santos contribuyó a ofrecer nuevos espacios de acción a los laicos católicos a través de la prensa escrita, quienes aprovecharon formas novedosas de expresión y debate para defender la posición de la Iglesia y realizar una crítica social con base en el catolicismo social. A partir de estas premisas, en

---

1426; Marta Eugenia García Ugarte y Sergio Rosas Salas. "La Iglesia católica en México desde sus historiadores (1960-2010)". *Anuario de Historia de la Iglesia*. Pamplona: Universidad de Navarra, vol. 25, 2016, pp. 91-161.

2 Denis Pelletier, *op. cit*., pp. 58-61. Sobre el catolicismo social, para México el estudio de referencia sigue siendo Manuel Ceballos Ramírez. *El catolicismo social: un tercero en discordia. Rerum Novarum, la "cuestión social" y la movilización de los católicos mexicanos (1891-1911)*. México: El Colegio de México, 1991.

sus editoriales Sánchez Santos defendió la necesidad de paz y orden en el país, al tiempo que que propugnó por una democracia que no desatendiera los graves problemas sociales de su tiempo y lo que es más, garantizara el bien común –una preocupación enraizada en la tradición católica. Al hacerlo, Sánchez Santos ofreció una voz activa en la prensa mexicana, desde la cual se pudieron expresar los anhelos del catolicismo social mexicano en los primeros años del siglo XX. Para conseguir este objetivo, este capítulo está dividido en dos apartados. En el primero reconstruyo la biografía de Trinidad Sánchez Santos, y en el segundo me concentro en el análisis de las editoriales que publicó entre 1910 y 1912.

Trinidad Sánchez Santos, periodista católico

En 1945, Luis Islas García publicó el primer estudio biográfico sobre Trinidad Sánchez Santos.[3] El mismo año, el canónigo de Puebla, Octaviano Márquez y Toriz, ofreció el primer tomo de una amplia antología de sus textos, con una "semblanza biográfica" con mayor rigor documental. Dos años más tarde, en 1947, apareció el segundo tomo de aquellas "Obras Selectas", dedicado a los trabajos periodísticos.[4] Si bien Islas y Márquez construyen una visión apologética, sus trabajos aún son las mejores biografías sobre Trinidad Sánchez Santos. Un segundo momento de interés llegó con los estudios más amplios acerca del pensamiento y la labor de los católicos en el porfiriato. En 1981, Jorge Adame Goddard mostró a Sánchez Santos como uno de los jóvenes periodistas que, sin rechazar a los católicos conservadores, empezó a preocuparse por cuestiones sociales a partir de la década de 1890, siguiendo las directrices de *Rerum Novarum*. Por su parte,

---

3 Luis Islas García. "Biografía". Trinidad Sánchez Santos. *Trinidad Sánchez Santos*. México: Jus, 1945 (col. Autores tradicionalistas mexicanos), pp. 9-118.

4 Octaviano Márquez y Toriz (Pról. y notas). *Obras selectas de Don Trinidad Sánchez Santos.* T. I. Discursos y Poesías. Puebla: Primavera, 1945, y Octaviano Márquez y Toriz (Pról. y notas). *Obras selectas de Don Trinidad Sánchez Santos.* T. II. Artículos periodísticos. Puebla: Palafox, 1947. Los prólogos de los dos tomos fueron reeditados en 2002. *Cf.* Trinidad Sánchez Santos. Hombre de profundas convicciones. Puebla: PRI, 2002.

Manuel Ceballos Ramírez lo consideró "un [católico] social con fuertes vinculaciones tradicionalistas".[5] A partir de esta posición, nos dice Ceballos, Sánchez fue un militante intransigente y combativo que defendió a la Iglesia frente a las posturas liberales.[6] Siguiendo las posturas de Ceballos, Richard Weiner dedicó un artículo al pensamiento económico de Trinidad. Su conclusión señala que éste defendía una sociedad corporativa y vertical, en la cual debía regir la moral católica y no el mercado. Para Weiner, el objetivo final de tales postulados era expandir el rol de la Iglesia católica en la sociedad civil.[7] En conjunto, los trabajos citados han identificado a Trinidad Sánchez Santos como uno de los laicos más destacados del catolicismo social.

Sin duda, su obra más reconocida fue la fundación del periódico *El País*. Este periódico fue un diario de combate contra el régimen porfirista, así como una tribuna cotidiana del catolicismo social en el país. En las páginas de este rotativo los laicos católicos pudieron tener voz en la escena pública.[8] Se presentó como un periódico de oposición en contraposición al periódico liberal oficialista *El Imparcial*, y se consideró a sí mismo una "revolución periodística", que no sólo era barato sino que tenía al menos 2,000 suscriptores en toda la república y un tiraje diario –algo poco usual en la prensa de entonces.[9] Si bien aún es difícil establecer el alcance de su periódico y su recepción entre los grupos letrados de la república, las constantes polémicas con la prensa liberal dejan ver que *El País* era un diario tomado en cuenta constantemente por los periodistas y letrados de la época.

El logro de este periódico fue posible, en buena medida, gracias a esfuerzos previos. Durante el segundo gobierno de Porfirio Díaz,

5 Ceballos Ramírez, *op. cit.*, p. 156.

6 *Ibid.,* p. 102.

7 Richard Weiner. "Trinidad Sánchez Santos: Voice of the Catholic Opposition in Porfirian Mexico". *Mexican Studies/Estudios Mexicanos*. Universidad de California, vol. 17, núm. 2, verano 2001, pp. 321–349.

8 *Cf.* Islas García, *op. cit.*, p. 74, y Ceballos Ramírez, *op. cit.*, p. 146.

9 *Cf.* Ceballos Ramírez, *op. cit.*, pp. 142-154.

entre 1884 y 1888, la prensa católica fue una dura crítica del régimen gracias a que se concebía a sí misma como ajena al régimen político y al liberalismo.[10] Nuestro personaje no era ajeno a estos cambios. Casi desde la fundación de *El Tiempo* por Victoriano Agüeros en julio de 1883, Trinidad Sánchez Santos fue uno de sus redactores más importantes; entre 1885 y 1887 escribió 50 artículos de opinión con el título de *Guerrillas*.[11] A través de ellos, Sánchez se estrenó como periodista de opinión a través de la crítica al liberalismo, al que consideraba sobre todo una ideología anticlerical. A partir de estos presupuestos criticó el régimen de Díaz, al tiempo que defendió la participación de los católicos en la discusión de las problemáticas sociales del país, que no en la política. Es cierto, sin embargo, que gracias a *El País* Trinidad Sánchez Santos asumió la voz central del periodismo católico mexicano. Desde sus páginas, además, sostuvo una postura crítica contra los regímenes de Díaz y Madero, y garantizó que los periodistas católicos contribuyeran al debate de la opinión pública entre 1910 y 1912.

Ahora bien, ¿quién era Trinidad Sánchez Santos? Nació el 14 de febrero de 1859 en la hacienda de San Bernardino, en San Pablo Zitlaltepec, Tlaxcala.[12] A los 10 años ingresó al Seminario Conciliar Palafoxiano de Puebla. Ahí estudió durante una década, entre 1869 y 1878, completando los cursos de humanidades, filosofía, teología y derecho. Sus dos primeros años los dedicó al estudio de la gramática latina y castellana, "el curso de humanidades". La base de éste fue Nebrija y la

---

10 Erika Pani. "Democracia y representación política. La visión de dos periódicos católicos de fin de siglo, 1880-1910". Claudia Agostoni y Elisa Speckman (eds.). *Modernidad, tradición y alteridad. La ciudad de México en el cambio de siglo (XIX-XX).* México: Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, 2001, p. 148.

11 Sobre las *Guerrillas* de Trinidad Sánchez Santos *cf.* Sergio Rosas Salas. "Las *Guerrillas* de Trinidad Sánchez Santos y su crítica al liberalismo, 1885-1887". Franco Savarino, Berenise Bravo Rubio y Andrea Mutolo (coords.). *Política y religión en la Ciudad de México. Siglos XIX y XX.* México: Asociación Mexicana de Promoción y Cultura Social-Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana, 2014, pp. 187-201.

12 Octaviano Márquez y Toriz. "Semblanza biográfica". *Obras selectas de Don Trinidad Sánchez Santos.* T. I: Discursos y Poesías. Puebla: Primavera, 1945, p. 4.

selección de autores clásicos como Virgilio, Ovidio y Cicerón. Alumno aprovechado, el latín y la pureza de la lengua fueron distintivos de la escritura de Sánchez Santos a lo largo de su labor periodística.

El periodista se trasladó a la ciudad de México en 1879, donde permanecerá, salvo contadas ocasiones, hasta el fin de su vida, en 1912.[13] Entre 1880 y 1884, el joven tlaxcalteca desarrolló una relación de pupilaje con dos periodistas y hombres de letras de la generación de 1867: Alejandro Arango y Escandón e Ignacio Aguilar y Marocho, antiguos militantes políticos católicos.[14] Según el testimonio de Santos, su primer maestro fue Alejandro Arango y Escandón, con el que se frecuentó en la ciudad de México entre 1880 y 1884.[15] Arango revisaba las primeras piezas retóricas y poesías de Sánchez Santos; se trató, pues, de una formación literaria. Por su parte, la relación con Ignacio Aguilar y Marocho se concretó cuando Sánchez Santos ya estaba en la ciudad de México. Con esta relación el joven tlaxcalteca inició su contacto con los periódicos de la capital. Aguilar, formado y graduado como abogado en el Seminario de Morelia en 1838 y en 1846, llegó a la ciudad de México como diputado. Desde 1850 incursionó en el periodismo a través de las páginas de *El Universal*. Entre 1854 y 1855 fue secretario de Gobierno de Antonio López de Santa Anna. Posteriormente fue miembro de la Junta de Notables del II Imperio. Como Arango, después de 1867 se dedicó exclusivamente al periodismo, siendo redactor de *La Voz de México*.[16] Desde la publicación de *La Familia Enferma*, en 1860, Marocho había hecho profesión de fe antiliberal, en un tono sarcástico e irónico que se asemeja al que Sánchez Santos desarrolló más tarde. Ambos murieron a los pocos años de tratar con el joven Sánchez Santos: Arango falleció en enero de 1883, y Aguilar y Marocho en marzo de 1884. A partir

13 Luis Islas García apuntó que la ciudad de México había sido la "metrópoli de los grandes triunfos" de Trinidad Sánchez Santos. *Cf.* Islas García, *op. cit.*, pp. 74 y 75.

14 *Ibid.*, pp. 19-29.

15 *Ibid.*, p. 19.

16 *Cf.* Victoriano Agüeros. "Don Ignacio Aguilar y Marocho". Ignacio Aguilar y Marocho. *La familia enferma*. México: Jus, 1969 (col. México heroico, 97), pp. VII-XVII.

de entonces iniciaría el relevo generacional: los jóvenes como Trinidad asumirían el periodismo católico, llevándolo más cerca del catolicismo social y de la crítica al régimen.

Así pues, en esta relación de pupilaje son palpables los vínculos directos entre la segunda generación de periodistas católicos con los conservadores católicos de 1867, quienes optaron por el periodismo como uno de los principales métodos de defensa de su religión ante el régimen liberal. Como ha apuntado Jorge Adame Goddard, una vez muertos los viejos conservadores, la nueva generación de periodistas católicos inició sus labores entre 1880 y 1885. En aquellos años, "el periodismo fue el campo donde más tempranamente se manifestaron los jóvenes católicos" formados bajo la égida de los conservadores.[17] La importancia de estos jóvenes laicos en la defensa del catolicismo debe entenderse a partir de la exclusión de los eclesiásticos de la arena pública, sobre todo con la elevación de las Leyes de Reforma a rango constitucional en 1873.[18]

El cambio generacional de la prensa católica nacional fue palpable con la fundación de *El Tiempo* por Victoriano Agüeros, en julio de 1883. En su primer número aseveró que su anhelo era que la fe católica guiara la vida del país, y afirmó que sus redactores eran católicos en religión y conservadores en política. A diferencia de los católicos conservadores, el nuevo grupo produjo un diario "aguerrido y participativo" en la arena política, que insinuó la necesidad de que los católicos tuvieran participación pública, más allá de afanes académicos.[19] Con este diario inició la transición generacional de los periodistas católicos, que poco a poco consolidarían su postura social.[20]

---

17 *Ibid.*, p. 144.

18 *Cf.* Marta Eugenia García Ugarte. "Proyección de las relaciones Estado-Iglesia: de la Reforma liberal a la Revolución mexicana". María Martha Pacheco (coord.). *Religión y sociedad en México durante el siglo XX*. México: Secretaría de Gobernación-INEHRM, 2007, p. 27.

19 Pani, *op. cit.*, p. 144.

20 Jorge Adame Goddard. *El pensamiento político y social de los católicos mexicanos, 1867-1914.* México: Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana, 1991, p. 148.

En este marco, Sánchez Santos desarrolló su primera actividad periodística de opinión. Como hemos dicho, ésta fue ante todo una crítica al liberalismo y un reclamo a las posturas anticlericales del régimen porfirista. En la década de 1890 Trinidad participó en múltiples periódicos. En febrero de 1889 fundó *El Heraldo*, que se suspendió en 1891; en 1896, cinco años después, inició la publicación de *El Día*, que duró apenas unos meses. Aquella década también participó en la redacción del principal periódico católico de México, *La Voz de México*.[21] Después de estas experiencias fundó *El País* en 1899. Desde entonces y hasta 1912, año de su muerte, se dedicó a dirigir el periódico, que le dio espacio a sus editoriales. El lema mismo del periódico mostraba su perspectiva confesional: "por la religión y por la patria". Con base en estos dos elementos, Sánchez Santos inició una renovación del periodismo católico que le permitió publicar diariamente columnas de opinión y ofrecer una crítica a la política y la sociedad de su tiempo desde la prensa católica.

Las editoriales de *El País*

Entre 1910 y 1912 Trinidad Sánchez Santos publicó al menos 54 editoriales en *El País*. Se trató de piezas polémicas dedicadas a las problemáticas del día. En ellas ofreció una postura de abierta crítica a los regímenes políticos, ejerció una mordaz crítica a los actores públicos del momento y denunció múltiples problemas sociales. Se trata de las piezas periodísticas más conocidas de Sánchez Santos: fueron recopiladas en 1923 por Manuel León Sánchez, y más tarde reproducidas por Octaviano Márquez y Luis Islas García.[22]

A través de estas piezas Trinidad Sánchez Santos expresó sus ideas y opiniones en los últimos momentos del régimen de Porfirio Díaz,

---

21 Márquez y Toriz, "Semblanza...", t. i, pp. 10-11. Sobre los primeros días de *La Voz de México, cf.* Lilia Vieyra Sánchez. *La Voz de México (1870-1875), la prensa católica y la reorganización conservadora*. México: Instituto de Investigaciones Bibliográficas, UNAM-INAH, 2008.

22 La fuente de las editoriales utilizada en este trabajo es Trinidad Sánchez Santos. *Editoriales de "El País" en 1910, 1911 y 1912*. Ed. y comp. de Manuel León Sánchez. México: Ediciones León Sánchez, 1923.

durante el levantamiento democrático de Francisco I. Madero y durante su presidencia. Cuando en marzo de 1912 Trinidad Sánchez Santos fue encarcelado –permaneció apenas unas semanas en la penitenciaría de México– terminó su labor periodística, y murió unos meses más tarde, el 8 de septiembre.[23] En conjunto, Sánchez Santos presentó en sus editoriales una perspectiva crítica que insistió desde una postura confesional en los problemas públicos del país. En ese sentido, Sánchez Santos contribuyó a partir de la enunciación pública de su opinión a la participación de los católicos en el debate público de los años de la revolución. Para mostrar estos elementos mostraré sólo cuatro ejemplos de los casos tratados en las editoriales de *El País*: la defensa de su periódico como confesional e independiente; la defensa de la participación de los católicos en la vida pública; la denuncia de los caciques y gobernantes locales y estatales y, finalmente, la crítica abierta al régimen de Madero. A través de estos elementos es evidente que Sánchez Santos abogó por una democracia que permitiera la actuación en conjunto de los actores públicos –en su contexto esto equivalía a defender la participación de los católicos en la cosa pública–, ejerció la crítica en aras de alcanzar un gobierno más apegado al derecho y finalmente, utilizó la crítica para denunciar la situación de violencia que enfrentaba el país.

En lo que toca a la defensa que hizo de *El País*, Trinidad Sánchez Santos sostuvo en la editorial del 7 de mayo de 1910 que su periódico era el único "verdaderamente independiente", pues no dependía de apoyo público alguno y no estaba en deuda con ninguna autoridad católica.[24] En un abierto rechazo a la prensa liberal –entre ella, el rotativo *México Nuevo*–, Sánchez argumentó que ningún periódico liberal podía ser independiente, pues incluso si se decía de oposición pertenecía al grupo

23 Márquez y Toriz, "Semblanza...", t. i, pp. 23-25.

24 Este sigue siendo uno de los temas más polémicos en torno a *El País*. Si bien, Sánchez Santos siempre negó recibir apoyo del gobierno porfirista o de la jerarquía eclesiástica, Luis Islas García sostiene en su estudio del periódico que hubo ayuda episcopal no siempre constante, sobre todo de los obispos de Puebla, Saltillo, Morelia y Guadalajara. *Cf.* Islas García, *op. cit.*, pp. 80-81.

de los viejos liberales.[25] Al plantear esta opinión, Trinidad Sánchez Santos estableció una lógica dicotómica en la cual presentaba a los periódicos liberales como sometidos al gobierno –fuera cual fuera su posición en la lógica liberal–, frente a los periódicos católicos, los únicos verdaderamente libres. Esta postura resulta evidente al considerar la circulación. Según don Trinidad, la venta diaria de miles de ejemplares le permitía a *El País* vivir de sus ventas y no depender de los estipendios gubernamentales –algo que ningún otro periódico podía presumir–. En la editorial *Habla el infame*, Sánchez Santos sostuvo que esta independencia y el amor a la verdad eran el "único delito" de su periódico.[26]

Si bien el periódico nunca renunció a esta posición, en 1912 amplió su defensa del periodismo y abarcó a todos los miembros de su gremio. En un discurso pronunciado en agosto de 1912 para honrar a su proveedor de papel, el señor de la Macorra, quien le había ayudado a salir de la prisión, Sánchez Santos señaló que el periodismo era "la antorcha del mundo", y los periodistas eran "una extraña confederación de libertadores que van por distintos caminos a la conquista de una misma plaza: la justicia". Ahí señaló que él la buscaba "por los senderos del Evangelio", como Luis G. Urbina lo hacía desde la belleza o Manuel Flores desde "la filosofía positiva". En este discurso señaló que los periodistas eran "un sincretismo democrático" que sobreviviría incluso a la prisión y a "las humillaciones".[27] Como se puede colegir, para Trinidad Sánchez Santos su labor periodística tenía como base el catolicismo, el cual lo impulsaba a defender la justicia, la libertad y la democracia, entendidas según lo hacía el catolicismo social. En este tenor, la obra periodística del autor emprendida en *El País*, era desde su perspectiva fundamental para darle voz a los creyentes desde las páginas de la prensa.

Este elemento está ligado a la defensa e incluso promoción que hizo de la participación de los católicos en la cosa pública. Desde abril

---

25 Sánchez Santos, *Editoriales de "El País"...,* pp. 35-41.

26 *Ibid.*, pp. 103-109.

27 Trinidad Sánchez Santos. *Trinidad Sánchez Santos.* Biografía, selección y notas de Luis Islas García. México: Jus, 1945 (col. Autores tradicionalistas mexicanos), pp. 329-334.

de 1910, por ejemplo, Sánchez Santos señaló que los católicos "aman la libertad", pues Cristo mismo era "el libertador de los Pueblos". Al mismo tiempo apuntó que los cristianos eran "apóstoles y mártires de la Libertad".[28] Así pues, los católicos debían tener el derecho a participar en el debate público pues defendían valores universales compartidos por el resto de los actores políticos. Además, defendían la pluralidad e incluso respetaban a los científicos, quienes "han clavado espinas muy dolorosas para los creyentes".[29] Al sostener esta postura, Sánchez Santos defendió la pluralidad no sólo por estar consciente de su posición de minoría en aquel México liberal, sino para asegurar a la prensa católica un espacio dentro de la esfera pública.

Don Trinidad sostenía además esta posición para deslizar al debate periodístico varios postulados católicos. Sin duda el más importante era el del salario, un tema central del magisterio de León XIII, explicitado en la encíclica *Rerum Novarum*. En efecto: los católicos apoyaban a los obreros que no ganaban lo suficiente, pero no lo hacían sólo por caridad, sino como una defensa de la justicia. En ese sentido, el salario debía ser justo en tanto era un derecho del trabajador. Además, debía aumentar constantemente, pero sólo a través de la concurrencia de los tres actores del trabajo: el patrón, el Estado y los obreros libremente asociados.[30] Como se ve, la defensa de los postulados católicos a través de la prensa hacía de Trinidad Sánchez Santos un defensor de la presencia de los católicos en el debate público. Al emitir estas posturas, *El País* contribuía a ampliar a la opinión pública en un momento de grandes debates políticos.

Uno de los puntos centrales de la crítica que ejerció Sánchez Santos en las editoriales de *El País* fue hacia las autoridades locales y estatales, a las cuales acusó de ejercer un poder despótico e ilimitado que estaba entre las principales razones de la violencia. Esto es evidente entre 1910 y 1911, cuando ejerció una crítica abierta a Mucio P. Martínez, gobernador de Puebla, y denunció varios casos de caciquismo locales. Sobre el gobernador

---

28 Sánchez Santos, *Editoriales de "El País"...,* p. 16.

29 *Ibid.,* p. 39.

30 *Ibid.,* pp. 47-52.

Martínez, por ejemplo, no dudó en llamarlo "el feroz tirano de Asiria". Incluso en julio de 1910 sostuvo que caería "como cayó Ciro", y señaló que su gobierno era insostenible pues "para nada ha tenido en cuenta ni los respetos debidos a la opinión pública, ni al gobierno general". Puebla, concluyó en febrero de 1911, "no puede continuar así".[31] No era casual que Sánchez Santos denunciara el caso de Puebla: era la entidad en la que había crecido y a la que se sentía más ligado. Su denuncia en un medio nacional, pues, no sólo contribuyó a denostar la labor de un viejo gobernador porfirista, sino que sirvió de ejemplo para denunciar los regímenes locales del porfiriato en los momentos de su derrumbe. En ese sentido, el constante llamado de Sánchez Santos al cambio de régimen tuvo un papel destacado en la crítica letrada al régimen de Porfirio Díaz en los días en que éste llegaba a su fin.

Esto se vio acrecentado cuando Sánchez Santos inició una serie de editoriales dedicadas al caciquismo, al que consideró uno de los peores males de México, pues no sólo impedían la consolidación de un verdadero Estado de derecho, sino que habían llevado a los habitantes de diversos puntos del país a levantarse contra el gobierno. La denuncia inició en enero de 1911, cuando el movimiento de Madero ya amenazaba con derrumbar el régimen porfirista. En una editorial titulada "Los Otros", Sánchez Santos denunció al cacique de Tantoyuca, Veracruz, pues "bombardea[ba] la paz" y atacaba a sus gobernantes a diario. Sin embargo, concluyó, este cacique "nada tiene de excepcional. Es uno de los muchísimos ejemplares del caciquismo… que constituye el gran cuerpo de artillería contra la paz".[32] En "Los tonantes", de febrero de 1911, denunció a los "caciques criollos" que habían hecho "mucho daño al pueblo y a la paz". Finalmente, en marzo denunció el "caciquismo feminista", en el cual "la mujer del cacique es quien manda, quien grita, quien patea, quien extorsiona".[33] Para cerrar la temática, Sánchez Santos concluyó que el caciquismo era

31 *Ibid.*, pp. 71-74 y 132-136.

32 *Ibid.*, pp.127-131.

33 *Ibid.*, pp.137-141 y 149-153.

"causa y raíz de los sucesos que actualmente afligen al país".[34] Así pues, la postura de Trinidad Sánchez Santos entre 1910 y 1911 dejó la crítica abstracta al liberalismo y pasó a una abierta denuncia de actores locales que, desde su perspectiva, amenazaban la paz y la estabilidad del país al ejercer un constante abuso del poder. Esto sumó a *El País* a las voces críticas al porfirismo en sus últimos momentos.

Esta temática lo llevó a ejercer una de las críticas más duras que se hayan publicado en la prensa contra el maderismo. En efecto: se recuerda a *El País* en buena medida por sus críticas mordaces a Francisco I. Madero, a su régimen e incluso a su familia. Es tristemente célebre la editorial ¿Quién es ojo parado?, contra Gustavo A. Madero. En estas líneas, publicadas en noviembre de 1911, Trinidad no sólo ridiculizó un defecto físico del hermano del presidente, sino que lo acusó de instigar a la prensa oficial a atacar a sus enemigos y de cometer abusos de poder en nombre del nuevo régimen.

Las críticas de Sánchez Santos a Madero revelan un creciente desencanto con su régimen. Cuando el coahuilense fue elegido candidato del Partido Católico Nacional en agosto de 1911, Sánchez Santos aceptó la designación, pues un deber de los ciudadanos católicos era preferir un candidato no indigno toda vez que no había católicos participando en la contienda. Madero, además, era tolerante y si bien era liberal y aún espiritista, defendía la libertad religiosa y sostenía un principio de moderación que podría hacer bien al país. Así, concluía Sánchez Santos en su editorial del 23 de agosto, "la convención católica… ha[bía] obrado dentro del criterio católico, y ha hecho también labor patriótica, poniendo sus esfuerzos al servicio del triunfo práctico de la revolución".[35]

Pronto, sin embargo, inició una crítica que sólo fue creciendo con el paso de los días. Para Sánchez Santos, el nombramiento de José María

---

34 *Ibid.*, pp.155-159.

35 Octaviano Márquez y Toriz. "La convención católica y la candidatura de Madero". *Obras selectas de Don Trinidad Sánchez Santos.* T. II. Artículos periodísticos. Puebla: Palafox, 1947, pp. 497-500.

Pino Suárez como candidato a la vicepresidencia era un gran error, pues era "desconocido" e "impopular", pero sobre todo, porque ponía la "revolución" al servicio de unos cuantos. Poco a poco empezó a señalar que Madero no traería justicia al país, o bien, que pisoteaba la voluntad popular al pisotear las decisiones populares.[36]

Ya en 1912, en los días previos a su encarcelamiento, Sánchez Santos se había convertido en uno de los más grandes críticos del régimen. En *Al Gabinete*, el periodista acusó a Madero de iluso, pues "para él todo camina a pedir de boca", y no era capaz de ver los peligros que el zapatismo traía al país. Así, dijo, "semejante optimismo está orillando a la República al desfiladero espantoso cuyo fondo inmensamente letal es la intervención".[37] Más tarde lo acusó de querer comprar a la prensa y en particular a *El País*, llegando a afirmar "¡Pobre señor! ¡Y pobre Patria con tal señor!".[38]

Un mes antes de su muerte, Sánchez Santos sostuvo una mordaz crítica a Madero por ineficaz, iluso e incompetente. El periodista católico había llegado a sostener una postura muy negativa del nuevo gobierno. A la luz del peligro de la violencia y la imposibilidad de establecer un régimen fuerte, Sánchez Santos sentenció el 13 de agosto de 1912:

> [...] el maderismo está en pecado mortal. Primero, por las promesas no cumplidas, engaño que ha excitado al pueblo a un extremo increíble y lo ha hecho reaccionar contra los ídolos que un día encumbró. Después, por la falta de inteligencias organizadoras en el maderismo. ¡Ni un solo hombre de talento tiene el maderismo! ¿Dónde está él?... Que se nos presente para rendirle homenaje. Por don Gustavo Madero, el astro rey de las estrellas nuevas, no ha sabido más que imponer diputados y gobernadores; pero hasta hoy, nada, absolutamente nada, ha hecho a favor de la paz pública, que es nuestro primer problema, al menos el más urgente.[39]

---

36 Trinidad Sánchez Santos. *Obras selectas de Don Trinidad Sánchez Santos.* T. II. Artículos periodísticos. Puebla: Palafox, 1947, pp. 508-514.

37 Sánchez Santos. *Trinidad...,* pp. 329-334. pp. 205-211.

38 *Ibid.*, pp. 213-215.

39 *Ibid.*, pp. 225-229.

Con una crítica mordaz y una denuncia por lo lejana que aparecía la paz, Trinidad Sánchez Santos y sus editoriales en *El País* formaron parte de las crecientes críticas al gobierno de Francisco I. Madero. Cuando seis meses más tarde se dio el golpe de La Ciudadela, cupo al recién fallecido Trinidad Sánchez Santos el dudoso honor de haber sido uno de los principales críticos del régimen de Madero, y haber hecho de *El País* uno de los periódicos más radicales contra el presidente. Al hacerlo, de cualquier forma, mantuvo una posición crítica e influyente en la opinión pública y defendió la participación de los católicos en la vida pública del país.

Conclusiones

A través de las editoriales que publicó en *El País* entre 1910 y 1912, así como a través de su vida como profesional del periodismo, Trinidad Sánchez Santos contribuyó a hacer de los católicos actores presentes en el debate y la opinión pública de México durante el porfiriato y los primeros años de la revolución. Desde esta perspectiva, Trinidad Sánchez Santos es uno de los activistas letrados católicos que adecuó el catolicismo a las realidades del México contemporáneo y, al amanecer del siglo XX, hizo de los católicos una voz crítica de los regímenes liberales y revolucionarios.

Dueño de una prosa mordaz y educada, Sánchez Santos aprovechó la libertad de expresión del régimen de Madero para presentar una voz abiertamente crítica al nuevo gobierno, pero también para sostener principios propios del catolicismo social, como la defensa del trabajador y la reivindicación de una "tercera vía" que, siguiendo a la encíclica *Rerum Novarum*, permitiera una tercera vía para la modernización y la aplicación de la justicia pública en México. Desde mi perspectiva, Sánchez Santos fue un periodista destacado no sólo por conseguir hacer de *El País* un diario influyente a nivel nacional, sino por haber defendido y ejercido la participación de los católicos en la vida pública de México entre el porfiriato y la revolución. Al hacerlo, permitió que la voz de los creyentes se hiciera presente en la naciente opinión pública de México.

DE LA DOCTRINA A LA PRÁCTICA. LOS MILITANTES CATÓLICOS Y SU PAPEL EN LA CONFORMACIÓN DEL PAN. EL CASO DE LA ACJM

Martha Silva Antonio

El 15 de septiembre de 1939 marca un parteaguas en la vida político partidista de México, fecha en que nació el Partido Acción Nacional (PAN) a partir del disenso y la suma de miembros de diferentes grupos de presión –principalmente de organizaciones católicas– que tenían en común el haber sido excluidos o marginados desde el poder. Acción Nacional era, por tanto, un partido que se presentaba como una alternativa y que aspiraba a ocupar espacios de influencia en el terreno de lo público. El sistema imperante entonces era presidencialista, hegemónico, de carácter autoritario y con una política gubernamental cargada hacia la izquierda, sobre todo en el aspecto económico y educativo.

El PAN albergó una facción proveniente de la Acción Católica de la Juventud Mexicana (ACJM) que estaba convencida de que tenía una misión histórica y transformadora: la apertura de espacios públicos y la formación de conciencia social a través de la educación cívica, lo que daría paso al cambio sistémico desde el espacio de lo político; es decir, su objetivo era lograr acceder al poder por la vía democrática dentro de los marcos institucionales, y no por la vía armada.

El presente trabajo se centra en dos aspectos: la influencia del pensamiento católico en el surgimiento del Partido Acción Nacional y en su fortalecimiento estructural; y la participación de miembros provenientes de organizaciones católicas que marcaron el desarrollo del PAN, sobre todo en el periodo fundacional.

Para la realización de este artículo se utilizaron fuentes documentales provenientes de archivos públicos y privados, que son una veta importante para entender los procesos y la evolución de los partidos políticos y sus actores; en el caso del PAN, aquellos que formaron parte de las organizaciones católicas, tanto de la Unión Nacional de Estudiantes Católicos (UNEC) como de la ACJM, que históricamente constituyen dos de las facciones de poder más importantes del panismo. En esta ocasión solo se estudiará el caso de la ACJM, ya que fue considerada la organización más emblemática, de mayor tradición, antigüedad y la más combativa, cuya estructura socioeconómica y nivel educativo eran heterogéneos.

La ACJM se creó *ex profeso* para formar a jóvenes militantes en el catolicismo social, quienes se encargarían a su vez de crear pequeños grupos que tendrían un efecto multiplicador para así cumplir con un propósito fundamental: inculcar en los jóvenes los ideales religiosos y patrióticos para restablecer el orden social cristiano en México. La formación de militantes católicos que posteriormente se convertirían en militantes políticos era importante para la conformación doctrinaria, estatutaria y estructural, pues significó la construcción de una base partidista sólida.

De los puntos mencionados se desprende la siguiente pregunta: ¿por qué un militante católico social busca participar en la política a través de un partido como Acción Nacional? La hipótesis general de este trabajo es que la participación de los militantes católicos sociales, en el terreno político partidista, se debió a que habían decidido disputarle al Estado liberal no solo la organización social, sino también la política para impulsar la educación cívica de los mexicanos.

Después de que concluyó el conflicto cristero (1926-1929), los militantes católicos hicieron una evaluación al interior de sus organizaciones y concluyeron que el enfrentamiento con el Estado les había dejado importantes pérdidas. Esa fue una de las razones por la que varios exmilitantes decidieron hacer caso a la invitación de Efraín González Luna, un distinguido exacejotamero, para incursionar en la esfera pública participando políticamente por medio de la creación de una organización cívico-política, el PAN. A partir de 1946 se incrementó la presencia de militantes católicos en Acción Nacional que colaboraron

activamente tanto en la conformación doctrinaria como en la estatutaria y en la formación de la estructura partidista, además de definir las acciones a seguir en materia política sin dejar del todo su militancia católica.

Corrientes y grupos católicos

El surgimiento de los grupos católicos no se dio de manera espontánea, sino que fue el resultado de una larga lucha entre el Estado y la Iglesia, después de que la segunda hubiera tenido un lugar privilegiado en la esfera de poder y fuera relegada por los gobiernos liberales al terreno de lo privado. Esta pugna hizo crisis en diferentes periodos: el régimen juarista, la promulgación de la Constitución de 1917, el grito de Guadalajara, la Ley Calles y la política educativa cardenista, por citar algunos ejemplos.

Tanto Adame (1981) como Ceballos (1990) establecen una división de los grupos de acuerdo con las corrientes con las que estos se identificaban. Adame señala que los católicos se dividieron en tres grupos:

Conservadores: pretendían mantener y reformar un orden social basado en el principio de autoridad derivado de Dios y que tenía a la moral cristiana como regla de conducta individual y social; en este grupo podemos ubicar a los Caballeros de Colón y a la mayoría de las organizaciones femeninas.

Tradicionalistas: sus principios de organización social estaban basados en las Sagradas Escrituras; su doctrina política se centraba en que solo Dios tenía autoridad sobre el hombre y la sociedad, y se oponían completamente a los principios liberales. En este grupo podemos ubicar a la "U",[1] a la Unión Popular (UP), a la Unión Nacional Sinarquista (UNS) y a las Brigadas de Juana de Arco.

Sociales: se ocupaban del estudio de los grandes problemas sociales de su tiempo. Eran reformistas y procuraban asimilar, explicar y divulgar la doctrina social de la Iglesia europea para adaptarla a la realidad nacional. A esta última corriente pertenecía la ACJM.

---

1 La "Unión del Espíritu Santo", mejor conocida como la "U", fue fundada en 1919 en Morelia por el entonces rector del Seminario Luis María Martínez, y por Adalberto Abascal.

Ceballos, por su parte, establece cuatro corrientes, dos de las cuales coinciden con la propuesta de Adame: los *católicos liberales* (demócratas) partían de la idea de adaptación de la Iglesia al nuevo orden de cosas, es decir, a las ideas sociales, políticas y económicas del liberalismo. Aceptaban el progreso humano como parte del plan de Dios sobre la humanidad, por lo que pretendían unir religión y liberalismo. En esta corriente podemos ubicar a la UNEC, así como a personajes como Manuel Gómez Morin y Efraín González Luna.

Los *intransigentes* señalaban que no hay libertad para el error, por lo que su objetivo era restaurar el papel de la Iglesia en la sociedad y recuperar el espacio perdido frente a las reformas liberales. Las organizaciones UNS y UP, además de ser secretas o juramentadas, entre las que se encontraría la "U", fueron un claro ejemplo de dicha corriente, aunque en el caso de la UNS y la UP también se les puede ubicar como tradicionalistas.

Los *tradicionalistas*, en cambio, eran promonárquicos y se caracterizaban por una fuerte resistencia a la secularización y a la separación Estado-Iglesia. Eran partidarios de que debía existir una sociedad jerarquizada y que el poder de Dios estaba por encima del Estado; la UNS y la UP son ejemplo de ello.

Los *católicos sociales* aceptaban al gobierno republicano como un hecho consumado; sin embargo, establecían mecanismos de resistencia a través de la movilización social, del activismo político, de la implantación del mutualismo cristiano y de los círculos obreros. Los medios que utilizaban para difundir su movimiento eran editoriales, periódicos, asociaciones laborales, cívicas, educativas, deportivas, etc. Dividían a la sociedad en dos clases: la superior[2] o directora y las masas populares; la primera estaba destinada a dirigir a la sociedad, por lo que era necesario establecer una armonía entre las clases. Las organizaciones estudiantiles, antes de la creación de la UNEC, podían ser incluidas en este rubro. La ACJM, la de mayor tradición, era la organización católica social por excelencia, aunque no quedaba exenta de que algunos de sus miembros tuvieran tintes conservadores, tradicionalistas e incluso intransigentes.

2 Por clase superior no deben entenderse cuestiones de índole racial o económico, sino intelectual; de ahí que los católicos sociales privilegiaran la formación educativa.

Los católicos sociales eran partidarios de la acción cívico-política y coincidían en que la lucha debía darse a través de cauces institucionales, lo que incluía el terreno de lo público, por lo que los partidos y las organizaciones cívico-políticas eran un medio de lucha que se expresaba en el terreno electoral y/o en los espacios de poder que se iban obteniendo. Coincidían con Tocqueville (2004) en que la religión forma parte del espacio público, de ahí que los militantes católicos defendieran ese derecho a la participación política y demandaran su inclusión al Estado.

Estas corrientes católicas coinciden en el sentido de que partían de la misma base: el conservadurismo. Los militantes católicos, independientemente de su acción en el terreno cívico-político, eran tradicionalistas (hispanistas y guadalupanos) y conservadores en su visión de la familia como base de la sociedad, y de la importancia de la moralidad y de la ética como defensa frente a un liberalismo que privilegiaba el individualismo y dejaba de lado el colectivismo que caracterizaba al pensamiento conservador y a la democracia cristiana.

Otra de las coincidencias es la relacionada con el origen del cristianismo mismo y tenía que ver con el martirio como un acto de fe: el sacrificio de la vida misma tiene que ver con el ser y con la razón de ser del cristiano, con su cosmogonía y el mundo de lo inmaterial. Así pues, no es extraño que, independientemente del grupo o corriente católica al que se perteneciera, el martirio fuera visto por los militantes católicos como un privilegio.

Militancia católica. La ACJM: origen y destino

La Acción Católica de la Juventud Mexicana (ACJM), fundada por Bernardo Bergöend en 1912, fue la expresión del catolicismo social en México. La creación de esta organización se debió a la necesidad de inculcar en los jóvenes estudiantes ideales religiosos y patrióticos para que se convirtieran en un elemento de restauración nacional.[3] El principal

3 José Gutiérrez Casillas. *Jesuitas en México durante el siglo XX*. México: Porrúa, 1981. Al hablar de restauración nacional, se alude a la pérdida de dirección de la Iglesia en la vida social nacional. Esto en alusión a que los colegios católicos, principalmente los de los jesuitas, tenían interés por inculcar el celo apostólico en los jóvenes y de formarlos en la

objetivo sería el restablecimiento del orden social cristiano mediante una sólida formación religiosa, social y cívica. La agrupación se convertiría, entonces, en la punta de lanza de la Iglesia para volver a tener influencia en la vida social a través de las organizaciones católicas.

La ACJM, desde su nacimiento, se orientaría precisamente a formar una militancia sólida. En las parroquias se crearon pequeños grupos que actuaban como una especie de células, ya que su objetivo era multiplicar los grupos miembros de la ACJM en todo el país con el fin de contribuir a la restauración del orden social cristiano; para ello tendrían que enfocar su lucha en resolver tres problemas que consideraban centrales: el político, el social y el religioso.[4]

Al fundar la ACJM, Bergöend se inspiró en la Asociación Juvenil Francesa, confiando en que, al igual que esta, se convirtiera en uno de los principales factores del resurgimiento del catolicismo social. Para lograr dicho resurgimiento se hacía necesario preparar a los militantes católicos en tres rubros: lo espiritual, lo intelectual y la acción. La acción estaba vinculada con las acciones prácticas en el terreno social y cívico que, finalmente, se expresarían en el terreno político partidista. Gutiérrez Casillas (1981) señala que la formación de los jóvenes en el catolicismo social se basaba en cuatro ejes: piedad (fe, adoración eucarística y devoción mariana), estudio (de la religión y la cuestión social a través del conocimiento de la encíclica *Rerum novarum),* cuestión cívica (con base en la encíclica *Inmortale Dei*) y la acción: religiosa (enseñanza del catecismo en todo el país),[5] social (creación

---

doctrina social. Bergöend veía con preocupación esta situación, la cual consideraba que debería aprovecharse para formar a los jóvenes como católicos sociales que, en un corto plazo, participarían en la vida pública y, principalmente, coadyuvaran a implementar el orden social cristiano.

4 Tanto Gutiérrez Casillas como Rius Facius coinciden en que los problemas citados se agudizaron debido a que Juárez y los gobiernos liberales subsecuentes rompieron con el pacto de las tres garantías que se habían establecido una vez consumada la Independencia: religión, unidad e independencia.

5 Con esta acción se pretendía apoyar la labor de la Iglesia, sobre todo en aquellos lugares en los que no había un sacerdote o eran insuficientes. Recordemos que a partir de la Ley Calles disminuyó el número de sacerdotes y de parroquias.

de círculos de estudio para la formación espiritual y defensa del catolicismo) y cívica (lograr la restauración del orden social cristiano en México).

La importancia de esta formación consistía en que su interiorización daba paso, a su vez, a la conformación de una religiosidad simbólica y que en el imaginario de los jóvenes católicos sociales estaba presente continuamente y consideraba incluso el martirio.

Otros elementos identitarios de gran peso en el catolicismo social eran el patriotismo, el sacrificio y la valentía. El primero partía de una base cultural de la religión. El sacrificio aludía a aspectos vinculados con el individuo y su círculo más cercano, como la familia. En tanto que la valentía, como sinónimo de virilidad, estaba vinculada con el martirio, en la medida en que los militantes católicos estaban dispuestos a formar parte del ejército de Dios y, por tanto, no les importaba ofrendar su propia vida.

La alusión a la Patria[6] era una constante en los documentos de la ACJM y en la construcción discursiva de sus líderes y militantes en el terreno de la acción cívica y social. Los católicos sociales que tomaban parte en la política a través de una organización centraban la base argumentativa en la importancia y defensa de la Patria.

Para la ACJM, la solución en el terreno político consistía en encontrar la forma de normativizar las leyes e instituciones políticas y con ello garantizar los derechos naturales y divinos para poder llevar a la sociedad a cumplir con este último fin. En lo referente a la cuestión social, la organización señalaba que el problema era el desequilibrio entre los diferentes grupos sociales debido a "[...] la falta de cumplimiento de los deberes de justicia y caridad tanto de las clases ricas como de las clases trabajadoras".[7] El restablecimiento de dicho equilibrio solo podría darse mediante la implementación del bien común en todos los

6 Es importante señalar que para los militantes católicos la Patria tiene un significado y un significante de mayor peso que el concepto de Nación, en tanto que el primero se asocia con elementos simbólicos que componen la religión, la cultura y el territorio como parte del deber ser que no se puede disociar.

7 Antonio Rius Facius. *Méjico Cristero. Historia de la ACMJ, 1925-1931.* T. 2. Guadalajara: Asociación Pro-Cultura Occidental, 2002.

estratos sociales, sin que esto implicara cambiar el orden establecido; es decir, las acciones encaminadas a este fin debían implementarse tanto en el ámbito familiar como en el laboral, pero sin modificar la estructura social.

Más que la cuestión política o social, para los militantes católicos mexicanos el problema religioso era prioritario, ya que veían en la solución del mismo la posibilidad de restaurar el reino de Cristo en la vida pública, en la escuela, en la familia y en el individuo. La razón principal la constituye el hecho de que los gobiernos liberales y, principalmente, los anticlericales se habían negado a reconocer los derechos del pueblo católico y, por consiguiente, de la Iglesia. La libertad religiosa se convertiría, por tanto, en uno de los ejes centrales de la lucha de los militantes católicos mexicanos.

En la opinión de estos militantes, la solución a la problemática del país se daría solo a través de la puesta en marcha de la Acción Católica en todo el país para restablecer, así, el orden social cristiano. Por principio de cuentas, la ACJM establecía como prioritaria la conformación de cuadros que pudieran actuar en diversas instituciones y "la formación de los individuos [estaría orientada a] resolver dichos problemas".[8] Una parte importante de los militantes católicos se planteaba la necesidad de traspasar su lucha al espacio público; algunos consideraban llevar a cabo acciones radicales, mientras que otros se ceñían a los lineamientos institucionales.

Para comprender este problema, que engloba tanto el aspecto religioso como el político, me he apoyado en tres ejes conceptuales: catolicismo social, democracia cristiana y partido político. El catolicismo social se inspiraba en la doctrina social cristiana, impulsada principalmente por los laicos franceses. En la práctica se centraba en la construcción de círculos obreros que derivarían en la integración de grupos de jóvenes católicos, que en un inicio comprendían solo estudiantes y después se harían extensivos a otros gremios independientemente de su formación. El objetivo del catolicismo social era restaurar el orden social cristiano. Su propuesta no era coincidente con el capitalismo ni con el socialismo.

---

8 *Idem.*

Para entender sus componentes y lo que era el catolicismo social, hay que remitirse a sus principales promotores, provenientes de la escuela francesa: Maurice Barrès, Charles Maurras y Jacques Maritain, quienes construyen la base de este catolicismo social.

Varios simpatizantes del catolicismo social veían en Acción Nacional la posibilidad de llevar a la práctica, en el terreno de lo público, el restablecimiento del orden social-cristiano y la formación de una militancia a nivel nacional que contribuyera a difundir el pensamiento católico, cuya base doctrinaria era la encíclica *Rerum novarum,* publicada en 1891 por el Papa León XIII. Acción Nacional era semejante doctrinariamente a la ACJM y por sus características se inscribía como un partido moderno que actuaba en el sistema político dentro de un marco de legalidad. La decisión de los militantes de adherirse a este partido obedeció a que seguía la corriente del catolicismo social que establecía mecanismos de resistencia a través de la movilización y del activismo político en un marco legal.

La militancia partidista: de la Acción Católica a la Acción Nacional

El año de 1938 fue relevante en cuatro aspectos para México: el nacimiento del Partido de la Revolución Mexicana (PRM), la expropiación petrolera, el llamado de la Acción Católica Mexicana (ACM) a la acción cívico-social ante lo que denominaba "el avance del comunismo",[9] y la propuesta de Manuel Gómez Morin con relación a que debían llevar a cabo una acción política que no quedara en

> [...] una simple y estéril 'cruzada cívica', sino una acción permanente que, basada en una actitud espiritual dinámica, hiciera valer en la vida pública la convicción del hombre integral; una postulación de la Moral y del Derecho, como fuente y cauce de la acción política, y ésta, no mero cambio de personas, sino reforma de estructuras políticas y sociales, para gestionar el bien común.[10]

9 Archivo Acción Católica Mexicana (en adelante AACM). s.a., "Circular a los Comités Diocesanos", 20 de octubre de 1939.

10 Luis Calderón Vega. *Memorias del PAN*. México: EPESSA, 1992, p. 25. 2002.

Ese año marca, pues, la etapa coyuntural de convergencia de individuos que eran integrantes, militantes o simpatizantes de grupos cívico-políticos o de asociaciones católicas, quienes se amalgamaron en una organización política que tendría un carácter permanente y no meramente coyuntural. En esta organización se conjugaban lo mismo católicos liberales que católicos sociales y conservadores, que coincidían en la necesidad de crear una opción alternativa que coadyuvara en la reforma de estructuras políticas y sociales existentes para gestionar el bien común.[11]

Así pues, Manuel Gómez Morin y Efraín González Luna empezaron a trazar lo que sería una nueva organización cívico-política que daría paso al nacimiento del Partido Acción Nacional, al cual defino[12] como una organización política que nació a partir del disenso y que sumó a miembros de diferentes facciones (principalmente organizaciones católicas) que tenían como distintivo identitario haber sido excluidos o marginados por el poder o desde el poder. Era, por tanto, un partido que se presentaba como una alternativa y que aspiraba a ocupar espacios de poder en el terreno de lo público. Desde una óptica histórica, conceptualizo al PAN como una organización política cuyos actores (fundadores, dirigentes y militantes), en tanto clase social, tenían una historia identitaria coincidente, caracterizada por la exclusión o marginación socio-política-cultural.

El partido sería, ante todo, el espacio a través del cual se pretendía que fueran resueltas las tensiones históricas entre los grupos sociales. El partido político debía ser asumido como un ente histórico que expresaba

---

11 Cabe destacar que el término bien común es utilizado por primera vez por Aristóteles que, al referirse al fin último de la comunidad política, hace alusión a dicho concepto. La Acción Católica lo retomó para referirse a la necesidad de subsanar las diferencias entre los diferentes grupos sociales, principalmente de los más pobres, y crear las condiciones para que existiera la justicia social. Recordemos que la Doctrina Social del Iglesia (*Rerum novarum*) era la base doctrinaria del catolicismo social, la cual fue retomada parcialmente por el PAN.

12 La definición es una construcción propia. Para elaborarla me basé en las características distintivas del PAN durante el periodo histórico de 1939 a 1959, cuando el panismo se veía a sí mismo como una organización con una misión histórica, cuya visión era crear conciencia cívica, velar por la ética política y luchar por la obtención de espacios de representación, aun a costa de la propia vida (martirologio).

las demandas, la ideología, la cultura de una familia, en el sentido social. Era la expresión de una facción de la sociedad:

Cada partido es la expresión de un grupo social y nada más que de un solo grupo social. Sin embargo, en determinadas condiciones sociales, algunos partidos representan a un solo grupo social en cuanto ejercen una función de equilibrio y de arbitraje entre los intereses del propio grupo y el de los demás grupos, y procuran que el desarrollo del grupo representado se produzca con el consentimiento y con la ayuda de los grupos aliados y, en ciertos casos, con el de los adversarios más hostiles: Para que un Partido tenga continuidad es importante el "desarrollo de los cuadros y [...] la formación de un buen dirigente [que requerirá de] la comprensión profunda de la historia".[13]

Para que un partido pueda avanzar es importante la formación de cuadros para difundir las demandas y expresiones e ideas de dicha agrupación. Esta noción de partido nos remite a reconocer que en el proceso de construcción de una sociedad existen fuertes tensiones o *cleavages*,[14] que tienen que ver con distintas dimensiones de la lucha por el poder. En el caso que nos ocupa, como grupo político estaban convencidos de que tenían una misión histórica común: la apertura de espacios públicos para un ejercicio ético del poder, así como la formación de conciencia social a través de la educación cívica, que daría paso a la transformación desde el terreno político. Destacaba la importancia de la ética política que debía tener un funcionario público e, incluso, el sacrificio en pro de la democracia que podría derivar en el martirio.

A lo largo de 1938 se reunieron para discutir la formación del partido Manuel Gómez Morin, Efraín González Luna, Rafael Preciado Hernández, Juan Gutiérrez Lascuráin, Alejandro Avilés, Aquiles Elorduy y Ezequiel Padilla, entre otros personajes,[15] quienes habían formado parte

13 Antonio Gramsci. *Escritos (Antología)*. Barcelona: Alianza, 2017, pp. 14, 28 y 44.

14 Seymour Lipset y Stein Rokkan. *Cleavage structures, party systems and voter alignments*. New York: Free Press, 1967.

15 Aunque la mayoría de quienes conformaron dicha organización cívico-política eran originarios del centro del país, había representantes de diferentes estados de la Repúbli-

de las organizaciones católicas, que habían participado en la campaña vasconcelista o en los gobiernos de Madero o Carranza.

En este grupo también se encontraban personas que se habían distinguido en el ámbito profesional o, incluso, ciudadanos como José Fernández de Cevallos, quien era un hacendado porfirista que había sido afectado por el reparto de tierras durante el cardenismo. Además, participaron exlíderes y miembros de las organizaciones católicas que formaron brigadas de apoyo, dedicadas a la organización y difusión, y recorrieron varios estados del país en busca de adherentes al naciente proyecto.

Todos ellos coincidían en el hecho de que habían sido excluidos por los gobiernos revolucionarios y por la política cardenista. Su objetivo era formar una organización cívico-política que no fuera coyuntural, sino que sirviera para llevar a cabo una acción política no solo trascendente sino permanente. Esta organización llevaría el nombre de Acción Nacional.

Cabe destacar que además de la campaña de boca en boca o por medio de las redes de la Acción Católica a nivel nacional, también estaba la estrategia epistolar de la que se da cuenta en los archivos Manuel Gómez Morin (AMGM) y de la Fundación Rafael Preciado Hernández (AFRPH), cartas en que se puede apreciar que se invitó a personalidades del mundo empresarial, académico y de la cultura, entre otros. Aunque la mayoría declinó la invitación, no solo le deseaban la mejor de las suertes, sino que, en algunos casos, asistieron la esposa o hijos a la fundación del PAN.

La naciente organización político-cívica, denominada Partido y Organización Cívica de Acción Nacional, se registró oficialmente ante notario en abril de 1940 cuando tomó el nombre de Partido Acción Nacional.[16] Un elemento identitario base entre las diferentes corrientes de carácter ideológico era lo referente a la conformación estructural del

---

ca que invitarían a otros ciudadanos a conformar el PAN en 1939. Aquiles Elorduy fue un notable carrancista que en la mayoría de sus discursos remarcaba su procedencia con orgullo; participó en la fundación del PAN en 1939, pero se afilió hasta 1940. A pesar de ser ateo y de haberlo manifestado públicamente, nunca atacó a la Iglesia, pues creía en la libertad de pensamiento y de culto.

16 Archivo Fundación Rafael Preciado Hernández (en adelante AFRPH). "Acta Constitutiva del PAN".

partido, ya que las corrientes que convergían en el PAN tenían una visión organicista de la sociedad y la creencia de que era necesario "introducir reformas sociales que pusieran un dique al avance del socialismo".[17]

Los principios doctrinarios de lo que sería el PAN empezaron a esbozarse en 1938, cuando Manuel Gómez Morin encomendó a Efraín González Luna encabezar dicha tarea[18] y presentar la propuesta durante la Asamblea Fundacional; no obstante, la base doctrinaria se terminaría hasta 1940. La Comisión Redactora estaría presidida por González Luna y a ella se sumarían diversas voces, la mayoría proveniente de organizaciones católicas, principalmente de la ACJM: Rafael Preciado Hernández, Juan Gutiérrez Lascuráin, Alejandro Avilés, entre otros.

Manuel Gómez Morin eligió el nombre de Acción Nacional porque consideraba que lo Nacional postulaba la primacía de la Nación, que consistía en la afirmación de los valores esenciales de la tradición, economía y cultura. Buscaba inspirar la ordenación jurídica y política de la Nación en el reconocimiento de la persona humana, concreta, cabal y de las estructuras sociales que garantizaran verdaderamente su vida y su desarrollo. En cuanto al término de Acción, este se refería "al establecimiento de una doctrina básica y al abandono de lo que califica cómo discusiones *bizantinas,* con el fin de adoptar una postura resuelta, una actitud definida y una acción constante de defensa y de realización de esa doctrina".[19]

Por su parte, el exdirigente de la UNEC, Manuel Ulloa,[20] quien fuera miembro del Comité Organizador del PAN en 1939, refiere que Acción Nacional era, a la vez que el nombre del partido, su lema. El término Acción, por tanto, era interpretado por los militantes católicos

---

17 Soledad Loaeza. *El Partido Acción Nacional: la larga marcha, 1939-1994. Oposición leal y partido de protesta*. México: FCE, 1999, pp. 115-116.

18 Efraín González Luna negó que fuera el ideólogo de Acción Nacional, se consideraba a sí mismo como un obrero más de su ideario. También negó que la ideología, los métodos o los propósitos del PAN tuvieran que ver con el Partido Conservador.

19 *Historia del PAN de 1939-2000*. México: Ediciones PAN, 2001, p. 3.

20 Cuando el dirigente de la UNEC decidió sumarse al PAN, se vio obligado a renunciar a la UNEC, dado que, aunque dicha organización era confederada o secundaria para la ACM, lo regían las mismas reglas que al resto de las organizaciones de la Acción Católica.

que formaron parte del congreso fundacional del PAN como un agente transformador de lo que consideraban como una realidad socio-política-económica adversa a la comunidad en su conjunto; el fin era establecer lo que los militantes formados en el catolicismo social denominaban bien común. En cuanto a la palabra Nacional, Ulloa señalaba que era la Acción que debería llevarse en conjunto en toda la República con el único propósito de perseguir un fin común, el cual no podría conseguirse mientras no se encontraran debidamente organizadas y jerarquizadas todas las voluntades de las personas que integraban la Nación.

En cuanto a la palabra Nación tenemos, por un lado, la definición clásica y culturalista a la cual hace referencia Gómez Morin de lo que se conoce como nacionalismo cerrado; este consistía en concatenar las ideas de patria, nación, cultura e identidad en torno a una visión idealista de la historia a través de la utilización de símbolos y ritos. Por su parte, Ulloa se centraba más en la expresión de la Nación como la suma de las voluntades individuales en una sociedad que se encontraba ordenada y jerarquizada, término jurídico de corte positivista que, al mismo tiempo, era coincidente con una visión católica conservadora.

El 14 de septiembre de 1939 se llevó a cabo la reunión previa a la Asamblea Constituyente de Acción Nacional; durante su desarrollo se fijaron no solo aspectos logísticos como las credenciales y registros de delegados, sino que se abordó lo relacionado con el origen de Acción Nacional y se hizo un breve recuento de los principales puntos que contenía el *Programa mínimo de acción*.

Este aspecto es relevante porque en dicho programa se fijó la postura ideológica de la organización y su acción política en la vida pública. Sin embargo, lo que no se abordó fue lo concerniente a la conveniencia o no en cuanto a la participación política en procesos electorales, lo cual sería el aspecto central de discusión durante la Asamblea Constituyente.

A diferencia de los estatutos y del esbozo de los principios doctrinarios que serían presentados durante la Asamblea y que habían sido redactados por un pequeño grupo que le dio un toque centralista, el *Programa mínimo de acción* había sido conformado con la participación de los simpatizantes y de los pequeños comités que se habían formado en los

estados, municipios y/o comunidades, desde donde habían enviado sus propuestas y observaciones para enriquecer dicho documento. El resultado fue un estudio que reflejaba el espíritu panista, el ser y el deber ser de Acción Nacional.[21] Un estudio que plasmaba por primera vez la realidad nacional a través de la suma de la visión regional; es decir, una expresión de carácter plural cuyo enclave identitario era su percepción de la necesidad de construir una opción alternativa ante una Nación que, en palabras de Efraín González Luna, "había sido llevada por un régimen hipócrita y destructor a la ruina económica y moral [por lo que se hacía indispensable] formar de nuevo la conciencia nacional dándole otra vez el sentido histórico de la realidad y del destino de México, y lograr su transformación moral".[22]

Con este sentir generalizado, dio inicio la Asamblea Constitutiva de Acción Nacional, que se llevó a cabo del 15 al 17 de septiembre de 1939; participaron integrantes de las agrupaciones cívicas Pro Andreu Almazán, diversos banqueros, empresarios, terratenientes, miembros de organizaciones católicas (principalmente ACJM y UNEC); así como profesionistas y estudiantes, entre otros.

Por otra parte, Manuel Gómez Morin estaba consciente de que la creación del partido en medio de la coyuntura electoral era una ocasión legítima para gestionar un cambio en el gobierno; pero reconocía que también existía el riesgo de que aquellos que buscaban defender intereses y preferencias personales llegaran o volvieran al poder,[23] lo cual convertiría a la naciente organización política en un mero instrumento coyuntural

---

21 En la parte introductoria del *Programa mínimo de acción* se hace referencia precisamente al carácter democrático de dicho documento. Asimismo, se comenta que se pidió a todos los comités que enviaran sus propuestas con el fin de que fuera un documento más integral.

22 Archivo Manuel Gómez Morin (en adelante AMGM). *Programa mínimo de acción*, 1938, p. 1.

23 Manuel Gómez Morin se refería concretamente a los grupos que apoyaban a los generales Múgica y Almazán, ya que al ser nombrado como candidato oficial el general Manuel Ávila Camacho, los simpatizantes que se encontraban en los grupos de apoyo de los candidatos que habían sido marginados del proceso renunciaron al partido oficial. El precandidato que contaba con más simpatizantes era el general Juan Andreu Almazán; miembros del sector empresarial e incluso periódicos de corte conservador, como *Omega*, manifestaban abiertamente su apoyo a Almazán.

de acceso al poder. Nada garantizaba entonces que las ideas o propuestas del PAN prosperaran.

En medio de este panorama, Gómez Morin planteó entonces que Acción Nacional tenía dos opciones: 1) intervenir en la vida política no solo en cuanto a lo que se refería a una posición doctrinal o programática, sino como participación en la lucha concreta que, dado nuestro sistema constitucional, era la ocasión indicada para poner término a un régimen con el que se estaba en desacuerdo; 2) abstenerse, no tomar parte en la lucha electoral y concentrar el esfuerzo en la actividad del programa y doctrina, sin limitarlo a un proyecto meramente académico, sino dándole "la orientación y el carácter de una actividad política decidida; pero sin intervenir como grupo en la campaña electoral".[24]

Para la Convención Nacional fundacional de 1939 se habían creado 21 comités: 15 en diversos estados, cinco a nivel municipal y uno en el Distrito Federal. La nueva organización política nació en la coyuntura electoral de la sucesión presidencial, por lo que la decisión de la mayoría de los delegados que asistió a la asamblea fundacional legitimaría la postura que asumiría Acción Nacional en las elecciones presidenciales de1940. Esto es, participar o no apoyando al general Juan Andreu Almazán, quien a raíz de su rompimiento con el partido en el poder, en el que había forjado su carrera política, se había convertido en un candidato de disenso que contaba con una gran popularidad entre la población.

El tercer día de trabajos de la Asamblea (17 de septiembre) y como primer acto significante de un partido que se manifestaba como una organización con vocación democrática, Gómez Morin señaló que acataría la decisión de la mayoría y que, por tanto, no ejercería su derecho a voto o a veto. Con esta acción dejaba claro, ante la Asamblea constitutiva, que las decisiones no se tomarían unilateralmente, ni tampoco se impondrían de forma autoritaria. Es decir, se establecía *de facto* la diferencia entre el partido en el poder y una naciente organización política que se presentaba como una opción de cambio.

24 AFRPH. "Informe de Manuel Gómez Morin que, en su carácter de jefe del Comité Organizador de Acción Nacional, rinde a la Asamblea Constituyente del Partido", s.f. p. 7.

Desde la inauguración de la Asamblea hubo manifestaciones a favor y en contra de la participación política del nuevo partido en apoyo del candidato independiente Juan Andreu Almazán. El debate en torno a esta decisión trazaría las dos líneas[25] que serían una constante durante los diez primeros años de vida partidista; la de los participacionistas y la de los abstencionistas. Este último bloque abriría el debate con relación a este tema cuando la misiva enviada a los delegados de la Asamblea por parte de José Vasconcelos fue leída a la audiencia por el presidente de la misma, Manuel Gómez Morin. En su escrito, Vasconcelos insistía en que la naciente organización política no debía "apoyar a un candidato que había formado parte del sistema al que habían rechazado abiertamente".[26]

El argumento de Vasconcelos giraba en torno a que "el Partido representa la inteligencia de la Nación",[27] por lo que la acción debía ser congruente con la práctica. De ahí que la réplica vasconcelista señalara que el hecho de no tener un candidato propio no implicaba necesariamente "la obligatoriedad de tomar para jefe un extraño que actuará para su provecho y no para programas que no le han nacido de la conciencia [y añade que] todo partido que se respeta y más aún, todo partido que desea sobrevivir al episodio electoral, tiene que optar por abstenerse para crear un precedente".[28]

En la misma línea vasconcelista se ubicaban los argumentos de los integrantes del Comité Nacional Organizador, entre los que destacaba el también exacejotamero Efraín González Luna, a quien habían propuesto ser el candidato panista para la contienda de 1940, cargo que finalmente rechazó, debido a que consideraba que no era el momento adecuado para participar. Su esquema argumentativo se centraba en la salvación de la

---

25 En ambas líneas encontramos personajes que habían formado parte de la ACM. Lo interesante de este hecho es la división que se da entre los que fueran militantes de la ACJM que, en 1929, apoyaba a Vasconcelos e incluso en los círculos de formación se le ponía como ejemplo de lucha cívica.

26 AFRPH. "Carta de José Vasconcelos a la Asamblea Constituyente", 14 de septiembre de 1939, s.f.

27 *Idem.*

28 *Idem.*

Patria como fin último del partido. El término salvación tiene un carácter místico, en tanto que implica renovación pero también sacrificio, el cual puede llegar incluso al martirio, lo cual estaba siempre presente en el imaginario de la militancia de organizaciones católicas, principalmente de aquellos provenientes de la ACJM.

El grupo que estaba a favor de la participación en el proceso electoral de 1940 se basaba en la necesaria acción política de la naciente organización partidista con el fin de darla a conocer. Cada uno de los argumentos de los oradores que defendieron la postura participacionista giraría en torno a una misma premisa: un partido debe participar en las elecciones con el fin de ganar espacios de poder. En suma, era peor la inacción que la acción porque la primera frenaría el crecimiento del partido, mientras que la segunda lo impulsaría en la escena pública. Por su parte, el también fundador de la ACJM, Manuel Herrera y Lasso, señaló que los participacionistas estaban resueltos a la lucha cívica en defensa de la patria.[29]

La postura de la facción que estaba a favor de tomar parte en el proceso electoral de 1940 era muy clara, en cuanto a lo que implicaba la acción social y por lo tanto la acción partidista. El abstenerse de participar en los comicios implicaría para el partido negarse a sí mismo, dado que una organización política tiene como objetivo central el alcanzar el poder, para lo cual necesariamente tendría que tener presencia en los procesos electorales.

Los participacionistas ganaron el debate y la votación se dio con el argumento de que debían aprovechar la coyuntura para dar a conocer al partido y difundirlo para que pudiera consolidarse y no tuviera un carácter meramente coyuntural, como la mayoría de partidos y agrupaciones políticas de la época. La importancia del debate consistió no solo en el hecho de que los exacejotameros participaron tanto en pro como en contra, sino en que la corriente de los acejotameros prevenientes del catolicismo social y encabezados por Manuel Herrera y Lasso ganaron el debate en pro de la participación, con el apoyo de los militantes que formaban parte de los comités Pro Juan Andreu Almazán.

29 AFRPH. "Documentos fundacionales", 17 de septiembre de 1939.

La postura de los católicos sociales respondía a una lógica ideológica que establecía mecanismos de resistencia a través de la movilización social y del activismo político en un marco legal, amén de la difusión de la organización, por lo que el terreno electoral resultaba determinante en el cumplimiento de dichos objetivos.

Asimismo, Manuel Gómez Morin, en su calidad de jefe del Comité Nacional Organizador,[30] anunció que de acuerdo con el resultado de la votación el partido participaría en los procesos electorales. Sin embargo, manifestó ante la Asamblea que, aunque estaba en desacuerdo con participar con un candidato emanado del partido en el poder, se respetaría la decisión de la mayoría de contender en los comicios apoyando a Juan Andreu Almazán.

La participación de un partido de reciente creación en un sistema electoral carente de toda credibilidad en cuanto a su imparcialidad era un tanto quimérico. Sin embargo, era la única vía legal y democrática existente; por lo tanto, ante la ausencia de una figura real de oposición al partido en el poder, la participación política en procesos electorales, como figura de disenso, se convirtió en un símbolo de resistencia. En su discurso, Gómez Morin enfatizó que dicha participación debería tener como objetivo despertar la conciencia ciudadana para salvar a la Patria, por lo que la campaña estaría orientada a obtener la victoria. Con esta alusión a la victoria hacía referencia a las campañas de Madero (1910) y de Vasconcelos (1929), que lograron generar importantes apoyos de un gran número de ciudadanos y de organizaciones católicas.

La lucha electoral adquirió entonces relevancia como un medio para despertar la conciencia moral cívica nacional y reivindicar los valores de la Patria, utilizando como instrumento los medios legales (procesos electorales) y reconociendo que los votos que pudieran obtener en los comicios eran el mecanismo para generar consenso, aun en un contexto

30 Manuel Gómez Morin fue elegido por unanimidad como jefe del Comité Directivo Nacional (CDN) en 1940, cargo que ocuparía hasta 1949. El CDN cambiaría su nombre posteriormente por el de Comité Ejecutivo Nacional (CEN). AFRPH. "Primera Asamblea del CDE", s.f.

político que les era adverso y en el que predominaba un sistema cerrado y autoritario.

Las elecciones en las que participaría el PAN, incluyendo la presidencial de 1940, se caracterizarían por un ambiente hostil en el que las manifestaciones de disenso eran duramente reprimidas, principalmente las de carácter regional. Un ejemplo de ello fueron las elecciones municipales de León, Guanajuato, en 1946. Durante la manifestación en contra del fraude electoral que se llevó a cabo en la plaza central, la policía municipal disparó en contra de la población matando a hombres, mujeres, niños y ancianos. Así lo muestra el archivo fotográfico de la FRPH. Para los panistas, principalmente aquellos provenientes de la ACJM, este acontecimiento fue emblemático, pues representaba el martirio en defensa de la democracia.

Esta característica de represión y lucha sería una constante en la historia del PAN; sin embargo, tanto los dirigentes como los exdirigentes nacionales se encargarían de la construcción o reconstrucción de los comités estatales y del fortalecimiento estructural partidista, para lo cual contaron con el apoyo de los militantes y exmilitantes católicos.

CATOLICISMO, AGRARISMO Y PROBLEMÁTICA SOCIAL EN MÉXICO. EL CASO DE LA REVISTA *ÁBSIDE* (1937-1945)

Jesús Iván Mora Muro

Introducción

Durante los años finales de la década de los treinta, la presidencia del general Lázaro Cárdenas (1934-1940) había logrado cristalizar algunas de las propuestas más importantes del régimen revolucionario: el reparto de tierras y la expropiación de algunos bienes nacionales como el petróleo.[1] Además, se habían realizado cambios significativos en el ámbito educativo con el establecimiento de la llamada educación socialista que levantó fuertes protestas tanto de los grupos católicos como de algunos académicos que proponían una educación libre de posturas ideológicas totalizadoras.[2]

Son múltiples y variados los estudios que se han dedicado al análisis estudio de los conflictos entre la Iglesia y el Estado durante este periodo.

1 Sin embargo, Romana Falcón argumenta que no debemos olvidar que las políticas agraristas y sociales de Lázaro Cárdenas tienen como antecedentes varios gobiernos locales radicales que se establecieron durante los años veinte: como los de Adalberto Tejeda y Heriberto Jara en Veracruz; Portes Gil en Tamaulipas; Salvador Alvarado en Yucatán y Aurelio Manrique en San Luis Potosí. De esta manera, entes de 1934, estas zonas del país llevaron la batuta del agrarismo radical y por esta razón el cardenismo en Michoacán (1928-1932) debe ubicarse dentro de las corrientes moderadas. Romana Falcón. "El surgimiento del agrarismo cardenista. Una revisión de las tesis populistas". *Historia Mexicana*, vol. 27, núm. 3, 1976, pp. 333-386.

2 Por ejemplo, una de las discusiones que causaron más revuelo en torno a la educación socialista fue la polémica que protagonizaron el filósofo Antonio Caso, quien defendía la libertad de cátedra, y Vicente Lombardo Toledano que dio su apoyo al "materialismo histórico" como guía educativa. Antonio Caso. "Polémica sobre la orientación ideológica de la Universidad de México". *Obras completas.* T.I. México: UNAM, 1971, pp. 169-197.

Sin embargo, aquí sólo haré referencia a dos de los más representativos y útiles para el presente capítulo. Primeramente, destaco la obra de Martaelena Negrete quien explicó los grandes conflictos iniciados con la implementación de la educación sexual y socialista en el país, y, hacia finales de la década, las discusiones en torno al franquismo y el fascismo en México. Específicamente con respecto a la revista *Ábside*, la autora incluyó en su estudio algunos textos como los de Alfonso Francisco Ramírez sobre la educación sexual y abordó la polémica protagonizada por Joaquín García Pimentel, José Antonio Romero y José Toral Moreno en torno al agrarismo y la propiedad privada en México.[3]

La investigación de Roberto Blancarte es otro referente obligado para acercarse a estas problemáticas. El trabajo cuenta con una extensa revisión de algunas de las publicaciones católicas más importantes del periodo para conocer la opinión de la intelectualidad católica mexicana. Primordialmente *Christus* y *Cultura Cristiana* con artículos de Mariano Alcocer, Gabriel Méndez Plancarte, Alfonso Junco, entre otros. Blancarte hace hincapié en que dos temas serían constantes en las discusiones protagonizadas por los católicos y el gobierno mexicano: el tema educativo y la cuestión social.[4]

Es importante destacar que la revista *Ábside* no ha sido suficientemente estudiada por los especialistas. En este sentido, el análisis de la publicación fundada por el padre Gabriel Méndez Plancarte en 1937 da una nueva perspectiva de la posición de los católicos frente a la cuestión social avivada por el cardenismo y la coyuntura que significó la Segunda Guerra Mundial. Además, cabe apuntar que la publicación tuvo un fuerte impacto en Latinoamérica. Por mencionar algunos casos, durante el periodo de estudio contó con las colaboraciones del argentino Luis J. Actis, del colombiano Ismael Enrique Arciniegas, del peruano Víctor Andrés Belaunde, del nicaragüense Pedro Antonio Cuadra, del

---

3 Martaelena Negrete. *Relaciones entre la Iglesia y el Estado, 1930-1940*. México: UIA, 1988, pp. 167-200.

4 Roberto Blancarte. *Historia de la Iglesia en México, 1929-1982*. México: FCE-El Colegio Mexiquense, 1992.

ecuatoriano Aureliano Espinosa Polit, del chileno Mario Góngora del Campo, entre muchos más.

Así, uno de los objetivos primordiales del presente estudio es ahondar en las propuestas de estos intelectuales católicos frente a las reformas revolucionarias y postrevolucionarias, y en el ámbito internacional analizar las similitudes y distanciamientos con el franquismo, el nazismo y los regímenes totalitarios.

Agrarismo y propiedad privada

En materia agraria, según Jesús Silva Herzog, con Lázaro Cárdenas la Revolución Mexicana llegó a su momento culminante con el reparto de tierras. Sin duda, el periodo cardenista se caracterizó por sus importantes iniciativas en materia agraria como el "Acuerdo" del 10 de julio de 1935 para lograr la unificación de todos los campesinos del país (aunque no se llegó a cristalizar); la implantación de la reforma agraria en la Comarca Lagunera en octubre de 1936; la creación del Banco Nacional de Crédito Ejidal; el "Acuerdo" del 8 de agosto de 1937 para resolver el problema de la tenencia de la tierra en Yucatán, entre otras iniciativas de corte social.[5]

Esto creó un ambiente de polémica entre los intelectuales de diferentes posturas quienes intercambiaron ideas y opiniones en torno a este problema nacional. Silva Herzog explica que existían dos grupos básicos: los que defendían el reparto agrario, pero desde una postura colectivista, y los que preferían la pequeña propiedad privada. Dentro del primer grupo se encontraban Ramón Beteta,[6] Celestino Herrera Frimont[7] y Roberto Treviño Martínez,[8] para quienes la reforma agraria

5 Jesús Silva Herzog. *El agrarismo mexicano y la reforma agraria. Exposición y crítica*. México: FCE, 1959, pp. 405-414.

6 Ramón Beteta. *Programa económico y social de México*. México: 1935, citado en *Ibid.,* p. 416.

7 Celestino Herrera Frimont. *La Revolución y el problema agrario*. México: 1936, citado en *Ibid.,* p. 422.

8 Roberto Treviño Martínez. *El problema agrario de México y la solución revolucionaria*. México: Nueva Era, 1936, citado en *Ibid.,* p. 423.

tenía en el "hibridismo", en el manejo conjunto de la propiedad individual y colectiva, su más grande obstáculo. Por la misma línea, Enrique González Aparicio propuso que la única solución al problema de la tierra era continuar con el reparto de terrenos ejidales y la explotación colectiva de esas tierras. Además, criticó a Luis Cabrera, importante representante del segundo grupo, por pensar que la creación de la pequeña propiedad remediaría los problemas ejidales en México.[9] Efectivamente, Cabrera estaba en contra de la solución colectivista o de la socialización de la tierra, pero estaba a favor de la creación de la pequeña propiedad y de las dotaciones y restituciones a los pueblos.[10]

En este contexto, desde la postura católica, *Ábside*, revista de cultura mexicana, fundada en 1937 por el sacerdote michoacano Gabriel Méndez Plancarte (1905-1949),[11] también participó en la polémica desatada en torno a la Reforma Agraria. En el mes de abril de 1938 se inició en la revista una discusión en torno al agrarismo en México que continuó prácticamente todo ese año. La polémica comenzó con el artículo "La propiedad y el Estado ante el derecho natural. Nuevos puntos de vista acerca del agrarismo"[12] del padre jalisciense José Toral Moreno (1891-

9 Enrique González Aparicio. *La Revolución en marcha*. México: 1936, citado en *Ibid.,* p. 424.

10 Luis Cabrera. *Un ensayo comunista en México*. México: Polis, 1937. citado en *Ibid.,* p. 437.

11 Fue una de las figuras más importantes de la intelectualidad católica de la primera mitad del siglo XX en México y gran divulgador del humanismo grecolatino y novohispano. Nació en Zamora, Michoacán. En México estudió en el Colegio Francés y en el Seminario Conciliar. En Roma estuvo los títulos de doctor en Filosofía y Teología en el Pontificio Colegio Pío Latino Americano y la Pontificia Universidad Gregoriana. Se ordenó sacerdote en 1927 y culminó sus estudios en la Universidad de Lovaina, Bélgica, en 1929. Jesús Iván Mora Muro. "El catolicismo frente a la modernidad. Gabriel Méndez Plancarte y la revista *Ábside*". *Revista Relaciones*, vol. XXXII, núm. 126, 2011, pp.139-170, y "Entre el humanismo y el nacionalismo. Gabriel y Alfonso Méndez Plancarte: mediadores culturales". Laura Alarcón Menchaca y Estrellita García Fernández (coords.). *Cambios sociales y construcción de imaginarios en México durante el siglo XX*. Zapopan: El Colegio de Jalisco, 2013, pp. 85-103.

12 José Toral Moreno. "La propiedad y el Estado ante el derecho natural. Nuevos puntos de vista acerca del agrarismo". *Ábside*, abril de 1938, pp.25-41.

1984).[13] Basado en Tomás de Aquino, el autor distinguió dos especies de propiedad: *la propiedad familiar* (la propiedad de lo necesario, para atender las necesidades propias y de la familia) y la *propiedad-administración* (propiedad de lo superfluo, la que sobrepasaba las necesidades propias y familiares). Argumentaba que la primera era de "derecho natural absoluto" y era anterior a los derechos del Estado, mientras que la segunda era también de derecho natural, pero estaba subordinada a dos condiciones: 1) Tener el carácter de gerencia de la Providencia Divina para el bien de los demás, y 2) Obtener el reconocimiento (por lo menos tácito) de las costumbres y de las leyes.[14]

Lo interesante de este planteamiento radica en que para él la revolución de 1910 había realizado "un acto de justicia vindicativa expropiando los latifundios (propiedad de lo superfluo)".[15] Hizo hincapié en que según la Constitución de 1917 el Estado estaba en la facultad de hacer uso del excedente de propiedad e indemnizar a los propietarios, es por ésta razón que justificaba plenamente las expropiaciones y la existencia de los ejidos o tierras comunales: "porque la reforma agraria respeta la propiedad privada pero también se da como opción la propiedad comunal".

Ante estas ideas, en el mes de junio, Joaquín García Pimentel (1880-1943)[16] publicó "El desastre del agrarismo" en donde realizó una crítica a

---

13 José Toral Moreno nació el 1 de febrero de 1891 en Lagos de Moreno, Jal. Los estudios elementales los hizo en el Colegio del Padre Guerra en su tierra natal (1898-1900). Los superiores en la Escuela Anexa al Liceo del Estado, en Guadalajara (1901-1902). Cursó latín, Filosofía y dos años de Teología en el Seminario Diocesano de Guadalajara (1903-1910). Se graduó en Teología en la Universidad Gregoriana de Roma e hizo el bachillerato en Sagrada Escritura en el Instituto Bíblico de la misma ciudad (1911-1914). Hasta 1927 recibió la Licenciatura en el mismo Instituto por haber interrumpido sus estudios a causa de la Primera Guerra Mundial. Desde 1920, exceptuando los años 1925-1927 que pasó en Roma, fue profesor de Sagrada Escritura en el Seminario Diocesano de Guadalajara. Véase nota biográfica del autor en José Toral Moreno. "Anotaciones a un artículo sobre la fecha del nacimiento de Cristo". *Estudios Históricos*, Guadalajara, núm. 7, enero de 1946, pp. 7-19.

14 Toral Moreno. "La propiedad…", p. 30.

15 *Ibid.*, p. 39.

16 Nieto de Joaquín García Icazbalceta. Latinista. Nació en la ciudad de México. Cursó

las expropiaciones y argumentó que no existía un problema agrario antes de la Revolución, ya que en realidad "había tierras, pero no hombres para trabajarlas". Además, apuntó que existían propietarios honestos a los que los revolucionarios habían despojado de sus tierras injustamente.[17] Según su percepción, el agrarismo como doctrina económica había sido un error, en el sentido de que las tierras expropiadas y entregadas a ejidatarios producían menos.[18] También porque se interrumpieron los pagos de las indemnizaciones que el Estado había prometido: "hubiera sido más honrado [comentaría] más fácil y más claro que los gobiernos revolucionarios se hubieran apoderado de las tierras sin ofrecer indemnización alguna".[19] Para este problema propuso que se adoptara un sistema en el que entre el Gobierno y los agricultores pagaran la mitad de las propiedades, de esta manera el campesino se comprometería con la tierra que trabajaba porque la estaría pagando.[20]

Finalmente, destacó que uno de los males morales más graves del agrarismo era el contacto íntimo de los campesinos con los empleados de las Comisiones Agrarias y de los Bancos a los que llamó "los profesionales del mal" por ser "todos enemigos acérrimos de la religión" y por fomentar "el odio a los propietarios, en lo cual son fielmente secundados por los maestros rurales".[21] De igual manera, para él el agrarismo había "elevado el asesinato al rango de institución, y como naturalmente los campesinos al fin de tanta prédica modernista se han civilizado, ahora ya practican el divorcio, antes desconocido por completo en el campo".[22] Es decir, pensaba que la modernidad estaba cambiando no sólo las formas tradicionales de tenencia de la tierra, sino que, peor aún, las costumbres y la moral se estaban corrompiendo.

---

estudios superiores. Escribió *El señuelo del sacrificio. Coloquio de la derrota y triunfo de Quetzalcóatl* (1939). Murió en Veracruz. *Diccionario Porrúa*, p. 1405.

17 Joaquín García Pimentel. "El desastre del agrarismo". *Ábside*, junio de 1938, p. 52.

18 *Ibid.*, p. 53.

19 *Ibid.*, p. 59.

20 *Idem.*

21 *Ibid.*, p. 56.

22 *Ibid.*, p. 57.

La polémica continuó en el mes de julio con el artículo de José Antonio Romero S.J. (1888-1962)[23] "A propósito de un artículo sobre la propiedad". El autor refutó la idea de que existieran dos tipos de propiedad: la familiar y la superflua. Por lo contrario, pensaba que había un sólo derecho y tipo de propiedad privada, que no era ilimitada, sino que conllevaba obligaciones de ley natural: "la propiedad no queda justificada en ningún caso por el buen uso, sino por el derecho de propiedad y por el justo título de adquisición".[24] Además, consideró que la legislación mexicana moderna, así como toda su política, propiciarían la implantación de un régimen comunista en México, la destrucción de la propiedad privada y la implantación de una "democracia proletaria".[25] Finalmente, terminó su texto afirmando que le parecía injusto que los hacendados hubieran sido despojados de sus propiedades.

Después, José Toral Moreno buscó contestar a estas críticas con su texto "Aclaraciones" en donde retomó el tema del agrarismo y buscó clarificar algunos puntos que causaron controversia. Primeramente, destacó que en el régimen económico de México se "reconoce el derecho a la pequeña propiedad territorial agrícola y se señalan sus límites máximos".[26] Y en

23 Sacerdote jesuita director durante aquellos años de la editorial "Buena Prensa", fundada en 1937. Fue el director de las revistas *Chiquitín*, ¿Lo sabías?, ¿Unión?, y *Christus*. En 1951 fue nombrado subdirector de la Comisión Nacional para la Moralización del Ambiente y fue miembro de la Asociación Nacional de Prensa, Escritores, Libreros y Editores Católicos. Es interesante que su labor editorial tuvo un alcance latinoamericano con la producción de los folletos titulados *Vidas ejemplares*. Véase María Luisa Aspe Armella. *La formación social y política de los católicos mexicanos. La Acción Católica Mexicana y la Unión Nacional de Estudiantes Católicos, 1929-1958*. México: UIA-IMDOSOC, 2008, p. 168; Rossana Reguillo. "Épica contra melodrama. Relatos de santos y demonios en el 'anacronismo latinoamericano'". Herman Herlinghaus (ed.). *Narraciones anacrónicas de la modernidad. Melodrama e intermedialidad en América Latina*. Chile: Cuarto Propio, 2002, pp. 79-104, y Laura Camila Ramírez Bonilla. "Moralización y catolicismo al arribo de la televisión. Ciudad de México y Bogotá, 1950-1965". México: El Colegio de México, 2017, pp. 437-438 (tesis de Doctorado en Historia).

24 José Antonio Romero. "A propósito de un artículo sobre la propiedad". *Ábside*, julio de 1938, p. 12.

25 *Ibid.*, p. 20.

26 José Toral Moreno. "Aclaraciones". *Ábside*, julio de 1938, p. 54.

agosto, con el artículo "¿Socialismo? No, Cristianismo, Respuesta a las Observaciones del Sr, D. José Antonio Romero", buscó fundamentar con nuevas bases teóricas y filosóficas que la propiedad debía ser dividida en *necesaria* y *superflua*. Con el apoyo de autores como Tomás de Aquino y varios escolásticos como Francisco Suárez, Domingo Báñez, Domingo de Soto, y otros, hizo una distinción entre la materia necesaria y la materia superflua, y reafirmó que el derecho a la propiedad era indispensable.[27] Por último, dando su apoyo al régimen revolucionario, declaró que por causa de utilidad pública el Estado tenía siempre el derecho de expropiar y otorgar compensaciones equivalentes.[28] Para él, en resumen, bajo la mano de la providencia, la revolución había realizado "un acto de justicia vindicativa".[29]

Es importante recalcar que la polémica fue entre autores católicos. Esto nos muestra las diferencias que existían entre los escritores de *Ábside* con relación a temas tan controversiales como el agrarismo y la propiedad en México. Es claro que lo que los unificaba era la defensa de la propiedad privada frente a las ideas socialistas que se encontraban fuertemente arraigadas entre algunos miembros del Estado mexicano. Para el católico, la propiedad era un "derecho natural".[30] Es por esta razón que no debía ser abolida y, para algunos, tenía que ser "ilimitada".[31] Otra característica que unía a los católicos en cuestiones agrarias y obreras era que coincidían en que la única manera de acabar con las injusticias era establecer "un régimen de caridad" o cristiano. Por ejemplo, Gabriel Méndez Plancarte, siguiendo a León XIII, expresó

---

27 José T. Moreno. "¿Socialismo? No, Cristianismo, Respuesta a las Observaciones del Sr. D. José Antonio Romero". *Ábside*, agosto de 1938, p. 6.

28 *Ibid.*, p. 9.

29 *Ibid.*, p. 17.

30 Véase Jaime del Arenal Fenochio. "Derecho natural versus Estado revolucionario: el iusnaturalismo en tres juristas 'conservadores' del siglo XX". Erika Pani (coord.). *Conservadurismo y derechas en la historia de México*. T. II. México: FCE-CONACULTA, 2009, pp. 648-680.

31 Salvador Castro Pallares. "La voz de un sociólogo, acerca de la propiedad". *Ábside* octubre de 1938.

que para mejorar la situación del indio y del campesino era necesario luchar "dentro de un espíritu cristiano de justicia social y no de odio comunista".[32]

Otra preocupación de los colaboradores de *Ábside* fue el socialismo como doctrina política en México. Surgieron varios artículos que muestran, con algunos matices, la postura que la revista enarboló a lo largo de sus primeros números. Volviendo a enero de 1937, el artículo "Acotaciones" del escritor y político jalisciense Efraín González Luna (1898-1964) describe la situación del comunismo y el clientelismo en el país. Según él, el comunismo de aquellos años se parecía mucho al régimen burgués: porque su único objetivo era saber situarse y recibir favores.[33] De esta manera, denunciaba la corrupción del Estado, donde los ideales no eran los que dirigían sus políticas, sino sus bolsillos. En otro artículo de 1939, González Luna continuó con el tema del socialismo pero ahora ahondó sobre la pugna entre las clases sociales y postuló, en oposición al "dogma materialista", que éstas no eran antagónicas, sino solidarias.[34] Además pensaba que en realidad "la simpatía, la comunicación y la unidad son frecuentes entre el modesto asalariado y el pequeño patrón o rentista".[35] De hecho, el principio de la lucha de clases era "absurdo y nocivo", porque la sociedad era una jerarquía natural, vertical, biológica en donde "la primera condición de la vida" era "que los elementos orgánicos del ser viviente cooperen entre sí, cumpliendo solidariamente sus respectivas funciones".[36] En resumen, "la unión, la solidaridad, la cooperación", era la ley de la vida, la verdadera figura de la realidad social era la comunión.[37]

---

32 Gabriel Méndez Plancarte. "Libros, Notas críticas y bibliográficas". *Ábside*, septiembre de 1937, p. 57.

33 Efraín González Luna. "Acotaciones". *Ábside*, enero de 1937, p. 11.

34 Efraín González Luna. "Clases sociales y lucha de clases". *Ábside*, septiembre de 1939, p. 11.

35 *Idem.*

36 *Ibid.*, p. 15.

37 *Ibid.*, p. 17.

Son claros los fundamentos del pensamiento político de González Luna y de los demás autores católicos analizados: el catolicismo social de herencia decimonónica y el personalismo de raíz neotomista. Como es bien conocido, el fundador del Partido Acción Nacional era un atento lector de autores como Jacques Maritain y defensor del "bien común" y la "noción organicista de la sociedad".[38]

Sobre las desigualdades sociales también es interesante el texto del sacerdote argentino Luis J. Actis,[39] que muestra las similitudes de México con América Latina. Según Actis, los problemas que ocasionaba "un liberalismo sin entrañas" no se debían resolver por medio de revoluciones, sino por una "sustitución de las ideas falsas" en que se apoyaba "el injusto sistema social".[40] La solución, para él, estaba en desechar los principios con que pretendía regirse la sociedad moderna, y reorientarla sobre la base de sus fines naturales, es decir, atender al bienestar común y no a las ambiciones egoístas.[41] Los problemas entre las clases se resolverían suplantando los "falsos" conceptos del ateísmo (entiéndase laicismo, marxismo, existencialismo, etc.) por la "verdad" de los principios cristianos: que Dios creó la tierra para todos y no para unos cuantos; que las riquezas

---

38 Jorge Alonso. *Miradas sobre la personalidad política de Efraín González Luna*. Guadalajara: UdeG, 2003; Antonio López Mijares. *Efraín González Luna. El pensamiento político de un intelectual católico*. Tlaquepaque: ITESO, 2011, y Jesús Iván Mora Muro. "Hacia un 'humanismo teocéntrico'". La influencia de Jacques Maritain en México (1929-1955)", *Inflexiones*, núm. 2, 2018, pp. 97-122.

39 Nació en Argentina. Fue director, durante los años cuarenta, de la publicación católica *La Revista* que tenía como objetivo primordial "irradiar la verdad y desterrar el error". De personalidad polémica y de carácter fuertemente militante, Actis fue enviado a Roma para terminar sus estudios en el Pío Colegio Latinoamericano y en la Universidad Gregoriana. A su regreso a Tandil (ciudad de la provincia de Buenos Aires), y al hacerse cargo de la dirección de la Parroquia, Actis buscó instalar el catolicismo en todos los ámbitos de la sociedad tandilense. Valeria Bruschi. "*La Revista* y la búsqueda de la hegemonía católica en Tandil durante los gobiernos peronistas, 1945-1955". *Jornadas sobre la política en Buenos Aires en el siglo XX*. Buenos Aires: CEHP-UNSAM, 2006. http://historiapolitica.com/datos/biblioteca/jornadas/bruschi.pdf. Consultado el 15 de enero de 2019

40 Luis J. Actis. "Hacia la justicia social". *Ábside*, diciembre de 1938, p. 4.

41 *Ibid.*, p. 5.

no pueden ser acaparadas; que los bienes materiales son para servirse de ellos únicamente para esperar la vida eterna; que a todos unía la fraternidad por ser hijos de un mismo padre; que con los trabajadores debía ser practicada la verdadera justicia y la verdadera fraternidad cristiana, y, por último, que la felicidad eterna se conseguía practicando el amor a Dios y al prójimo.[42]

Así, encontramos que una de las posturas de *Ábside* en torno a la problemática social es la defensa de la propiedad privada y que la solución de los conflictos entre clases estaba íntimamente ligada al establecimiento de un régimen cristiano.[43] Sin embargo, existieron algunas diferencias entre los autores: como en el caso de José Toral Moreno que estaba de acuerdo con el régimen posrevolucionario con respecto a la reforma agraria, y la de Joaquín García Pimentel que era un católico a ultranza y crítico acérrimo del gobierno mexicano. En suma, todos pensaban que el ateísmo característico de la "sociedad moderna" era el causante de los problemas entre los hombres. En este sentido, tanto el liberalismo como el socialismo eran responsables de alejar al hombre del camino cristiano.

Indigenismo y educación

El México de los años treinta y cuarenta también se caracterizó por el marcado indigenismo que el Estado imprimió en sus políticas educativas y culturales. Un claro ejemplo de esto fue el énfasis que se le dio al nativo como parte fundamental del "ser nacional". El indígena, que había sido visto por el mestizo como algo totalmente separado de lo mexicano, se había convertido en "raíz indispensable" de lo nacional frente a lo extranjero, se le presentó como lo auténticamente americano.[44]

Uno de los representantes más prominentes del indigenismo en México fue Manuel Gamio (1883-1960), quien buscó promover "el

42 *Ibid.*, p. 9.

43 Para complementar está idea consúltese Daniel Kuri Breña. "Teoría cristiana del Trabajo". *Ábside*, julio-septiembre de 1943, y Efraín González Luna. "Sobre la dignidad del trabajo". *Ábside*, octubre-diciembre de 1944, pp. 357-370.

44 Luis Villoro. *Los grandes momentos del indigenismo en México*. México: SEP, 1986 [1950], p. 196.

respeto a la personalidad indígena y la necesidad de su progreso", su libertad y necesidades propias sin oprimirlo.[45] Desde varias instancias gubernamentales como el Departamento Autónomo de Asuntos Indígenas (1936), el Instituto Nacional de Antropología e Historia (1938), el Instituto Indigenista Interamericano (1940) y posteriormente, el Instituto Nacional Indigenista (1948), se buscó institucionalizar y promover el conocimiento de las culturas originarias y su incorporación en el proyecto nacionalista.[46] Es claro que durante la presidencia de Lázaro Cárdenas se otorgó un papel primordial a la incorporación de las etnias en el proyecto estatal.[47]

También, por medio de la disciplina histórica y el arte (principalmente el muralismo), se promovió un nacionalismo basado en el legado prehispánico para negar lo extraño o lo extranjero. En su tono político y en su expresión cultural intentaba definir las características particulares, raciales, históricas o esenciales de la mexicanidad.[48] Es importante recalcar que en esta búsqueda de la mexicanidad el indigenismo fue ligándose cada vez con mayor fuerza a los proyectos oficiales, mientras que el hispanismo pasó a formar parte indiscutible del discurso "conservador". [49]

Evidentemente, en la revista *Ábside* se defendió un hispanismo de diferentes tonalidades, como fundamento de la "mexicanidad". Sin embargo, en algunos casos, como el del padre Ángel María Garibay, se buscó lograr una síntesis entre lo español y lo indígena. En realidad, fue al indigenismo estatal al que se cuestionó con mayor insistencia. Hay que aclarar que el indio era respetado sólo como fundador de una gran

45 *Ibid.*, p. 201.

46 Miguel Ángel Sámano Rentería. "El indigenismo institucionalizado en México (1936-2000): un análisis". José Emilio Rolando Ordóñez Cifuentes (coord.). *La construcción del Estado nacional: democracia, justicia, paz y Estado de derecho. XII Jornadas Lascasianas*. México: UNAM-Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2004, pp. 141-158.

47 Jesús Silva Herzog, *op. cit.*, p. 433.

48 Ricardo Pérez Montfort. "Indigenismo, hispanismo y panamericanismo en la cultura popular mexicana de 1920 a 1940". Roberto Blancarte (comp.). *Cultura e identidad nacional*. México: FCE, 1994, p. 345.

49 *Ibid.,* p. 350.

cultura (una "gran civilización"), y no como parte integral del México moderno, en el que el mestizo era el único depositario de este privilegio.[50]

Antonio Brambila fue un caso concreto de crítica feroz a las costumbres nativas. El autor, pese a que destacó la fundación en México del Instituto de Ciencias Indígenas, discutió sobre el carácter supersticioso del indio y cómo esto imposibilitaba su incorporación a las ideas civilizatorias: "en sus rituales se mezclan tradiciones católicas e indígenas, como el decirle hostia al peyote o *peyotl*".[51] En su opinión, era tarea desesperadamente heroica edificar la fe en el "alma primitiva", porque el cristianismo no era sólo una doctrina, era una vida integral. En pocas palabras, el cristianismo exigía la entera entrega del hombre y los mejores cristianos eran los que tenían mayor calidad humana: "quien no es hombre no puede ser cristiano". Así, "una cristianización segura, definitiva" era imposible cuando había rincones del país que no estaban "suficientemente humanizados".[52] Brambila concluyó su texto haciendo un llamado a liberar al indio del cautiverio de la superstición y de "la profundidad de su descenso".[53]

El indigenismo, o mejor dicho la crítica a lo hispano en el arte pictórico de José Clemente Orozco también suscitó comentarios por parte de los autores de *Ábside*. En el mes de abril de 1939 se publicó en la revista un texto de Antonio Gómez Robledo (1908-1994) en el que se describieron tres murales de Orozco en Guadalajara: en el Palacio de Gobierno, en la Universidad de Guadalajara y en el Hospicio Cabañas. El primero, según el autor, simbolizaba al Estado opresor representado por Mussolini y Stalin; el segundo, la influencia del conocimiento en el hombre, pero destacando una "filosofía materialista", y por último el famoso mural del Hospicio Cabañas con sus imágenes metálicas de Hernán Cortés que representaban el presente de Clemente Orozco y

50 Agustín Basave Benítez. *México mestizo. Análisis del nacionalismo mexicano entorno a la mestizofilia de Andrés Molina Enríquez*. México: FCE, 1992.

51 Antonio Brambila. "Nuestros problemas irredentos". *Ábside*, julio de 1939, p. 41.

52 *Ibid.*, p. 44.

53 *Ibid.*, p. 46.

no, como se ha creído, una crítica a la conquista. Sin embargo, como conclusión, Gómez Robledo aceptó que estas imágenes eran parte del sentir popular mexicano de resentimiento hacia lo español.[54] Por su parte, Gabriel Méndez Plancarte fue enfático al declarar que "reprobaba absolutamente todo aquello que en la obra pictórica de Orozco sea –o parezca ser– contrario a los valores esenciales" de la cultura mexicana: catolicismo e hispanidad.[55]

Después, el propio padre Gabriel dio a conocer su punto de vista sobre este tema. Fue al comentar el libro *Crónicas de la Conquista de México* (1939), introducción y selección de Agustín Yáñez, cuando destacó que la tesis de Yáñez afirmaba que "la mexicanidad, como fisonomía cultural vigente", nació "del recio ayuntamiento de fuerzas, entre sí extrañas, que fue la conquista".[56] Méndez Plancarte encontró acertada la tesis de Yáñez y agregó que también él creía en una síntesis entre lo indígena y lo español: "No es destruyendo –o pretendiendo destruir– lo indígena o lo español como llegaremos a integrar la plenitud de nuestra nacionalidad, sino consumando vitalmente la fusión de ambos elementos". Además, dejó claro que "el *indigenismo* y el *hispanismo* exclusivistas" eran "falsos y suicidas" porque pretendían "cortar una de las raíces hondas de la mexicanidad". Finalmente hizo una invitación a amar simultáneamente a Cuauhtémoc y a Cortés, las pirámides de Teotihuacán y la Catedral de México, la colonial Nueva España y el México independiente.[57]

Por la misma línea se encontraba Ángel Ma. Garibay quien, como ya se dijo, buscó una síntesis entre lo español y lo indígena en su obra *Historia de la literatura náhuatl* (1953-1954). En su opinión, las posturas extremas entre hispanistas e indigenistas habían causado que México viviera en una continua "contienda espiritual", ambos extremos eran

54 Antonio Gómez Robledo. "Los frescos de Guadalajara. Sensaciones de la pintura de Orozco". *Ábside*, abril de 1939, p. 48.

55 *Idem.*

56 Gabriel Méndez Plancarte. "Libros, Notas críticas y bibliográficas". *Ábside*, septiembre de 1939, p. 63.

57 *Idem.*

falsos pues tan valiosa era la cultura antigua como la nueva traída por los españoles, "no en los hierros de los soldados sino en las enseñanzas de los misioneros es donde debe buscarse la riqueza que ha formado América".[58] También consideraba que aunque el gobierno mexicano había enaltecido la importancia de las razas indígenas como elemento constitutivo de la nación, en realidad sólo se había exaltado una idea romántica de todo lo prehispánico.

Es evidente un cambio de perspectiva de lo que era lo mexicano entre estos autores católicos. De un hispanismo extremo se fue pasando a una concepción "mestiza" de lo nacional. En 1945, Gabriel Méndez Plancarte ratificó su postura con respecto a esta problemática:

> Nuestra conciencia nacional ha dado un gran paso hacia su integración: poco a poco, pero con firmeza, ha ido triunfando la convicción de que México no es exclusivamente indígena, ni exclusivamente español, sino fruto inconfundible de la unión vital de ambos elementos humanos. Choque, fusión, mestizaje: eso es México en su más íntima esencia. Y mestizaje no sólo étnico, sino espiritual y psicológico: transculturación.[59]

Sin embargo, cabe aclarar que para estos autores el indio debía "mexicanizarse" u occidentalizarse para que de esta manera fuera incorporado a la cultura nacional mestiza. Por su parte, el indigenismo estatal buscó incorporar al indio, pero procurando respetar sus particularidades culturales.

La posición católica ante la Guerra y la "Unidad Nacional"

A pocos meses de iniciada la Segunda Guerra Mundial, *Ábside* ya recibía noticias de un corresponsal desde París que firmaba sus textos únicamente como "R.A.N". En opinión de este colaborador, los daños no habían sido lo que se esperaba: "Curiosa guerra, [afirmaría], han pasado cuatro meses de hostilidades y la hecatombe esperada no se ha producido, y no

---

58 Citado por Miguel León-Portilla. "Ángel María Garibay". Enrique Florescano y Ricardo Pérez Montfort (comps.). *Historiadores de México en el siglo XX*. México: FCE, 1995, pp. 64-65.

59 Gabriel Méndez Plancarte. "Resurrección de Cuauhtémoc". *Ábside*, enero-marzo de 1945, p. 116.

hay centenares de muertos bajo sus blancas cruces".[60] En cambio, en la guerra de 1914 ya durante los primeros meses contaba "con centenares de mutilados y París se encontraba a un paso de la ocupación enemiga".[61]

En México las críticas al fascismo italiano y el nazismo alemán no se hicieron esperar. Sin embargo, también existieron algunos simpatizantes del eje como José Vasconcelos y su revista *Timón*.[62] Un caso *sui géneris* fue el de la Unión Nacional Sinarquista (UNS) que en 1937 se presentó como un movimiento (y no como un partido) nacional para salvar a la Patria de la Revolución, de los bolcheviques, de los "gringos del norte", de los masones y de los protestantes. El Sinarquismo defendió la fe católica, las tradiciones hispánicas, la familia, el orden político cristiano y la economía del "bien común". Se exaltó el valor, el ascetismo, el sacrificio, y se hizo un llamado a la "virilidad" y a la disciplina. Desde sus inicios, al movimiento masivo de Salvador Abascal se le vinculó con el fascismo de raíz italiana, sin embargo, fue al general Franco y su "nacionalismo católico" al que brindaron su apoyo incondicional.[63]

En general, aunque los autores de *Ábside* coincidían con la UNS en su fuerte hispanismo y en su catolicismo, nunca manifestaron su apoyo a esta organización. Encontramos que existieron dos razones de peso para explicar este distanciamiento: primero, mientras que la revista utilizó a la cultura como medio de *salvación* y su mensaje estuvo dirigido a una élite intelectual, el sinarquismo buscó la movilización de las masas para lograr un objetivo político; y en segundo lugar, el clero mexicano no simpatizó con la UNS debido a que era sumamente inconveniente apoyar a un movimiento de tintes falangistas y posiblemente fascistas, y porque durante los años treinta y cuarenta se buscó fervientemente

60 R.A.N. "Aspectos de la Guerra". *Ábside*, abril de 1940, p. 29.

61 *Idem.*

62 Héctor Orestes Aguilar. "Ese olvidado nazi mexicano de nombre José Vasconcelos". *Istor*, año VIII, núm. 30, otoño 2007, pp. 148-157.

63 Jean Meyer. *El Sinarquismo, El Cardenismo y La Iglesia 1937-1947*. México: Tusquets, 2003; Rodrigo Ruiz Velasco Barba. *Salvador Abascal. El mexicano que desafío a la Revolución*. México: Rosa María Porrúa, 2014.

la despolitización tanto del clero como de los seglares. Por ejemplo, en los seminarios no se hablaba de la Cristiada y surgió una nueva generación de sacerdotes muy controlados que orientaron sus energías hacia las vocaciones, las misiones, los congresos eucarísticos o marianos, el catecismo y la multiplicación de las escuelas católicas.[64]

Con respecto al fascismo y el nazismo, la revista como grupo tomó una postura crítica ante estas ideologías políticas.[65] Antonio Brambila criticó al nazismo al que definió como "una concepción pagana de la vida" y que, como tal, atacaba al cristianismo. El autor explicó que, aunque el comunismo era un "conjunto de aberraciones intelectuales, monstruosidades morales y ruinas prácticas", era menos pagano que el hitlerismo porque el comunismo se fundaba, al fin y al cabo, "en una virtud cristiana que se volvió, no loca, sino loca furiosa, el propósito fundamental de redimir al pobre".[66] Por otro lado, Alfonso Méndez Plancarte no ocultó su reprobación hacia Giovanni Papini quien supuestamente apoyaba al régimen fascista,[67] y Gabriel Méndez Plancarte en un discurso pronunciado en el Congreso Eucarístico Regional de Uruapan, Michoacán, el 7 de noviembre de 1940, cuestionó fuertemente a los Estados totalitarios.[68]

---

64 Jean Meyer. "La Iglesia católica en México, 1929-1965". Erika Pani (coord.) *Conservadurismo y derechas en México*. TT. I y II. México: FCE-CONACULTA, 2009, pp. 599-647.

65 Mora Muro, "El catolicismo frente...", Rodrigo Ruiz Velasco Barba. "A la caza de un enigma: el silencio de *Ábside* sobre la guerra de España, 1937-1941". *Boletín eclesiástico*, año VIII, vol. 6, junio 2014. http://arquidiocesisgdl.org/boletin/2014-6-4.php. Consultado el 15 de enero del 2019.

66 Antonio Brambila. "Nuestro Ideario, El Ataque pagano". *Ábside*. diciembre de 1941, p. 744.

67 Alfonso Méndez Plancarte. "Libros, Notas críticas y bibliográficas". *Ábside.* agosto de 1940, p. 55.

68 Gabriel Méndez Plancarte. "Sacramento de Unidad". *Ábside*, diciembre de 1940, p. 6. Con referencia a la crítica de los Estados totalitarios, también se encuentra en *Ábside* el artículo del autor peruano Víctor Andrés Belaunde (1883-1966) quien postuló que "no cabe confundir la concepción del Estado ético-realista-orgánico-corporativo que se desprende de la tradición católica, con la concepción totalitaria. Esta prescinde de dos

Es importante tomar en cuenta que la jerarquía católica, durante ese primer año del conflicto armado, ya había tomado posición en contra de los países del eje, principalmente en contra del Estado hitleriano.[69]

En el caso concreto de México, en 1942 Ávila Camacho hizo un llamado a la unidad ante la Guerra y el fascismo europeo. Gabriel Méndez Plancarte y los autores de *Ábside* no dudaron en apoyar con sus escritos el fortalecimiento de la nación y oponerse, como era una constante dentro del catolicismo mexicano, a las doctrinas "extranjeras". El ideario que mostró *Ábside* ante estos acontecimientos mundiales se puede sintetizar como "el de un cristianismo que aspira a dirigir y transformar la vida del hombre de una manera profunda y total. Un cristianismo que jamás admitirá el concepto mismo del estatismo totalitario porque debe obediencia suprema a Dios y a su palabra".[70] Ante la Guerra, "una locura destructora no solamente en el orden material sino también en el orden moral y social",[71] la solución estaba en "abandonar el grosero materialismo, enervante y envilecedor, y rehabilitar la metafísica y el cristianismo".[72]

La jerarquía católica cambió de posición ante el Estado mexicano: de un recelo y desconfianza hacia el gobierno de Lázaro Cárdenas, se pasó a un apoyo incondicional al recién elegido general Ávila Camacho. El catolicismo de Ávila Camacho, o mejor dicho su aceptación ante la opinión pública, fue determinante para que las relaciones entre la

---

factores esenciales para nosotros, la persona humana con los derechos individuales y la existencia de un orden moral y jurídico anterior y superior al Estado, al cual este debe estar sometido". Víctor Andrés Belaunde. "Nuestro ideario. Concepción del Estado". *Ábside,* abril de 1941.

69 "El Cristianismo en el Tercer Reich. Difamación contra la Iglesia en las esferas oficiales". *Ábside*, julio de 1941.

70 Pedro Gringoire. "Nuestro ideario. Cristianismo y Totalitarismo". *Ábside*, febrero de 1941, p. 148.

71 Agustín Muñoz. "La quietud del momento y el recurso supremo". *Ábside*, junio de 1941, p. 396.

72 *Ibid.*, p. 398.

Iglesia y el Estado dieran un vuelco inesperado.[73] El propio Gabriel Méndez Plancarte tomó una posición de apoyo ante "la agresión que el Eje" perpetró sobre México y reiteró que la lucha de los Aliados era por la libertad del mundo.[74] En suma, en esos años convulsos, *Ábside* se caracterizó por su "posición cristiana"[75] contraria al fascismo y el nazismo. Se presentaron documentos en los que la jerarquía católica interpretaba los hechos mundiales como la confirmación de "una guerra contra el Cristianismo y la Iglesia".[76] Se exaltaron los "valores morales" como baluartes de la civilización occidental y se abogó por un humanismo "espiritual" contrario al individualismo liberal y burgués.[77]

Consideraciones finales

No sorprende que la posición católica en *Ábside*, durante aquella mitad del siglo XX, se haya caracterizado por su fuerte oposición a los valores modernos cercanos a la concepción liberal del mundo. Sin duda el personalismo fue un arma conceptual para oponerse al comunismo sin caer en el individualismo considerado como egoísta por los católicos.

Como afirma Soledad Loaeza, esta redefinición conceptual no es menor porque en ella la Iglesia parece acercarse a la tradición liberal que ve en el hombre al sujeto central de la organización social, sin

73 Para Alfonso Junco existía un paralelismo entre el general Francisco Franco y Ávila Camacho: "quién no se sorprende al ver que, al mismo tiempo que Franco en España hace pública profesión de fe católica, el General Ávila Camacho en México busca el apoyo de la opinión pública declarándose creyente, declaración que en muchos años nuestros políticos no habían tenido el valor de hacer". Citado por Tomás Esquivel Obregón, "Notas críticas". *Ábside*, diciembre de 1940, pp. 67-68.

74 Gabriel Méndez Plancarte. "*Ábside* ante la Guerra". Ábside, julio-septiembre de 1942, p. 259.

75 Agustín Muñoz. "Esperanza del mundo". *Ábside*, octubre-diciembre de 1942.

76 "El cristianismo en el Tercer Reich. Protestas oficiales de la jerarquía alemana". *Ábside,* octubre-diciembre de 1942, y "Texto íntegro de la Pastoral Colectiva del Episcopado alemán leídas en las iglesias del Reich el domingo de pasión, 22 de marzo". *Ábside*, octubre-diciembre de 1942.

77 Alfonso Francisco Ramírez. "El ideal y la vida". *Ábside*, octubre-diciembre de 1942, p. 441.

embargo, la cercanía es sólo aparente, pues la Iglesia aún pensaba que la responsabilidad original de la educación recaía en la familia. De esta manera, el catolicismo se tornó más tolerante y plural, pero sin renunciar a sus concepciones originales en que se fundaba su antagonismo con el liberalismo: la superioridad del orden natural y la primacía de la familia con respecto al Estado.[78]

Sin embargo, también se demostró que no todos los católicos pensaban de la misma manera. Pese a que mantenían como ejes primordiales de unión la caridad cristiana y la defensa de los dogmas de la Iglesia, surgieron desencuentros y polémicas entre ellos que permiten visualizar un universo más complejo y plural de lo que se podría pensar.

---

78 Soledad Loaeza, "La Iglesia y la educación en México. Una historia en episodios". Pilar Gonzalbo Aizpuru (coord.). *Historia y nación. I. Historia de la educación y enseñanza de la historia*. México: El Colegio de México, 2002, p. 186.

ENTRE EL CATOLICISMO Y LA ESPAÑOLIDAD. LAS CLAVES DEL PENSAMIENTO DEL HISPANISTA MEXICANO JESÚS GUISA Y AZEVEDO

*Carlos Sola Ayape**

El enemigo de México –del México tradicional, civilizado, católico y español– son los mismos mexicanos. Esto explica el triunfo de la barbarie.

Jesús Guisa y Azevedo (1940)

Introito

En el complejo, enrarecido y hasta incierto contexto histórico de los años 40 del siglo XX, un grupo de intelectuales mexicanos se dieron a la tarea, entre otros menesteres, de concebir un discurso propio en torno a la mexicanidad, con el fin posicionarse propositivamente ante la convulsa efervescencia ideológica de aquellos años, especialmente acentuada por la acuciante encrucijada bélica de la Segunda Guerra Mundial.[1] Frente a ideologías como el liberalismo, el socialismo, el comunismo, el fascismo o el nazismo, así como a las embestidas foráneas provenientes del monroísmo, el panamericanismo o el protestantismo, un escritor y

* Doctor en Historia por la Universidad Pública de Navarra, profesor e investigador en el Tecnológico de Monterrey (Campus Ciudad de México), miembro del SNI y especialista en las relaciones entre México y España durante el siglo XX, específicamente en temas como hispanismo, exilio o franquismo.

1 Al respecto, coincidimos con Martha Luz Arredondo en su distinción entre *identidad nacional* y *mexicanidad*. Mientras que la primera se gesta a partir del concepto *nación* y se consolida por medio del Estado, especialmente mediante la educación, a fin de proporcionar una integración cultural de sus habitantes, por el contrario en la *mexicanidad* encontramos formas simbólicas de representación, "cuyo origen se enraíza en los sedimentos constituidos con las primigenias cosmovisiones de nuestros antepasados culturales y en nuevos símbolos colectivos que nos permiten resignificar una nueva realidad". Martha Luz Arredondo Ramírez. *Mexicanidad* versus *identidad nacional*. México: Plaza y Valdés, 2005, p. 15.

académico católico como el guanajuatense Jesús Guisa y Azevedo, de la mano de otros coetáneos como el regiomontano Alfonso Junco, se entregó a la tarea de hacer su particular propuesta sobre una nueva mexicanidad, entendida ésta como un gran proyecto de identidad cultural que México debía gestar para sí mismo, con el fin último de forjar una personalidad nacional que hiciera frente a la constante penetración de los "enemigos bárbaros" señalados.[2] Como se verá a continuación, el hispanismo, tan en boga en estos años de la mano del franquismo y su particular cultura política hacia Hispanoamérica, tendrá en este filósofo mexicano, formado en la Universidad Católica de Lovaina (Bélgica), a uno de sus principales valedores.[3] Catolicismo y españolidad fueron los dos principios rectores que orientaron el pensamiento de Jesús Guisa y Azevedo.

Hacia una nueva mexicanidad desde los valores del catolicismo

Si nos atenemos a su activismo laboral, la década de los 40 del siglo pasado fue especialmente intensa para Jesús Guisa y Azevedo, coincidiendo además con una consolidada madurez intelectual justo en el ecuador de la que sería su octogenaria trayectoria de vida. Para entonces, el pensamiento político del escritor guanajuatense estaba plenamente definido y, por momentos, no se advertía fisura alguna en su modo de ver y hasta de concebir la realidad nacional e internacional. Su verbo fácil y su acerada pluma dejaron su impronta en una fecunda actividad literaria en periódicos como *Novedades* o en una revista que él mismo fundó en 1937 durante el régimen cardenista con el sugerente título *Lectura. Revista crítica de ideas y libros*. Durante el devenir de la segunda gran guerra, y ya durante el sexenio de Ávila Camacho, Guisa y Azevedo llegó a publicar

---

2 En su libro *Savia*, Alfonso Junco escribió lo siguiente: "El liberalismo envejeció: el cristianismo sigue mozo. Caducará la novelería del comunismo; subsistirá la novedad del cristianismo". Alfonso Junco. *Savia*. México: Editorial Polis, 1939, p. 245.

3 Sobre el perfil biográfico de Guisa y Azevedo, véase Felicitas López Portillo Tostado. *Tres intelectuales de la derecha hispanoamericana: Alberto María Carreño, Nemesio García Naranjo y Jesús Guisa y Azevedo*. México: Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo-UNAM, 2012, pp. 113-166.

en México dos de sus más importantes obras en la editorial Polis que él mismo creó en 1936: la primera en 1941 intitulada *Doctrina política de la reacción* y, la segunda, en 1946 que vio la luz con el elocuente título *Hispanidad y Germanismo*.

De entrada y como uno de los principios rectores de su abundante obra literaria, Guisa y Azevedo sintió la necesidad de gestar un nuevo proyecto identitario para México, partiendo de una toma de consciencia de la realidad mexicana que tuviera en cuenta tres premisas fundamentales: la primera, la recuperación de la esencia de las raíces novohispanas; la segunda, el análisis crítico de un proyecto revolucionario mexicano que, a su entender, estaba conduciendo al país al laicismo y a la corrupción por medio de la fórmula del presidencialismo y, la tercera, el examen de la progresiva penetración en México de ideologías "bárbaras" –así las llamaba– como el liberalismo, el fascismo o el comunismo.

En síntesis, y desde la atalaya de sus publicaciones, el escritor guanajuatense alertó, y además de manera enfática, sobre el progresivo e irreparable proceso de descatolización y hasta despañolización que venía padeciendo México al socaire del proyecto revolucionario, personalizado en presidentes como los generales Plutarco Elías Calles o Lázaro Cárdenas.[4] A su entender, México era un país decadente, decrépito y moribundo, y la prueba inequívoca de este "signo infalible de decadencia, de decrepitud y de muerte" era la "negación del Espíritu, del hombre y de los valores tradicionales". El único responsable de todo aquello era el Estado

4 Como acertadamente apunta Soledad Loaeza, "durante la mayor parte del siglo xx dos constelaciones poblaron el universo político mexicano: la revolucionaria, que cristalizaba en la Constitución de 1917, integrada también por figuras, valores y símbolos históricamente asociados con la justicia social y la defensa de la Nación, y con la promoción de los intereses de los grupos más desfavorecidos de la sociedad. La segunda constelación, mecánicamente categorizada como la Reacción, en cambio, estaba habitada por todo aquello que podía ser representado como contrario a los elementos que integraban la primera constelación. […] La vigencia de estas constelaciones se mantuvo bajo la hegemonía cultural de la experiencia revolucionaria, la cual dio a las nociones de izquierda y derecha, en primer lugar, el sentido específico de la oposición entre revolución y reacción". Soledad Loaeza. "El mito de la derecha en México". Enrique Florescano (ed.). *Mitos mexicanos*. México: Taurus, 2003, pp. 87-88.

revolucionario, al que tildaba de "mezquino, insolentemente absorbente" y que se autoproclamaba como "educador y el único educador", además de "obispo y arzobispo", al declarar, "por sí y ante sí, cuáles son las necesidades religiosas del pueblo". Siguiendo con esta argumentación, el pensador guanajuatense consideraba que el "mexicano de hoy" era "un tipo ignorante, cuya ignorancia, conscientemente buscada por el Estado, [era] la razón de ser del nuevo patriotismo y la nueva humanidad, patriotismo y humanidad que se hacen consistir en un fiel conformismo".[5] En su libro *Estado y ciudadanía*, editado en 1957, Guisa y Azevedo escribió lo siguiente refiriéndose a su país natal: "Nuestros gobiernos propenden a la dictadura y, en vez de teoría y de idea, tenemos, y esto en abundancia, adhesiones personales que en numerosos casos degeneran en servilismo".[6]

A este respecto, Guisa y Azevedo, así como otros intelectuales católicos mexicanos del momento como Alfonso Junco, Javier Jaime Franco, Pedro Zuloaga o Fernando Robles, criticaron duramente la reforma cardenista del artículo 3° de la Constitución mexicana que obligaba en México a una enseñanza libre y laica en todos los "establecimientos oficiales de educación, lo mismo que la enseñanza primaria, elemental y superior que se imparta en los establecimientos particulares". Para todos ellos, y a golpe de reforma constitucional, la Revolución despejaba el camino para el adoctrinamiento de las nuevas generaciones de mexicanos bajo el control directo y estricto del Estado, vetando en consecuencia a los padres toda posibilidad de elegir el tipo de educación que querían para sus hijos.[7]

---

5 Jesús Guisa y Azevedo. "No hay crítica donde hay decadencia". *Lectura. Revista crítica de ideas y libros*, t. I, núm. 3, julio, 1937, pp. 1-2.

6 Jesús Guisa y Azevedo. *Estado y ciudadanía*. México: Editorial Polis, 1957, pp. 231-232.

7 A este respecto, véase Carlos Sola Ayape. "La batalla por la educación. Los intelectuales católicos mexicanos ante la reforma del artículo 3° constitucional en el sexenio de Lázaro Cárdenas". Vicente Fernández. *La Constitución mexicana de 1917: 100 años después*. México: Editorial Porrúa, 2017, pp. 143-171. En efecto, y como señala Javier Garciadiego, la Constitución mexicana de 1917, emanada de las lides revolucionarias, "proponía la construcción de un gran aparato Estatal con facultades para intervenir en los asuntos económicos, religiosos y educativos". Javier Garciadiego. "La Revo-

En materia de poder y de poderes fácticos, no se oculta que este proyecto de laicización cardenista tenía como gran objetivo acabar con la tutela de la Iglesia católica en materia de enseñanza o, cuando menos, de aminorar su secular influencia en materia de la formación de las almas.[8] De ahí la crítica a este intencionado proceso de descatolización del país por parte de escritores como Guisa y Azevedo, quien desde el momento del "alzamiento nacional" en España –18 de julio de 1936– y el comienzo de la Guerra Civil verá en el general Francisco Franco el gran ejemplo a imitar para ese México que evidenciaba, a su entender, una infalible decadencia, decrepitud y hasta muerte. No se oculta que en la figura de Guisa y Azevedo encontramos a uno de los principales hispanistas mexicanos de la época y a uno de los más grandes defensores de los valores católicos, así como de la España franquista, concebida ésta como el gran modelo a seguir. Su pensamiento, así como la de otros hispanistas mexicanos del momento, se encuentra recogido en las páginas de la prensa escrita o en libros publicados por editoriales mexicanas como Jus, Patria, Botas o la mencionada Polis.[9]

---

lución mexicana: características esenciales y procesos definitorios". *Temas,* núm. 61, enero-marzo, 2010, pp. 24-34.

8 En palabras de José Jorge Gómez, "la educación socialista fue una ilusión para el consumo de las masas y para la izquierda marxista, pero era una ilusión, hay que decirlo, que se sustentaba en el prestigio indiscutible que la idea socialista como aspiración a la justicia e igualdad había alcanzado en el México y en el mundo de los años treinta, prestigio que el Estado-nación utilizó audaz e inescrupulosamente en beneficio de sus intereses de dominación". José Jorge Gómez Izquierdo. *El camaleón ideológico. Nacionalismo, cultura y política en México durante los años del presidente Lázaro Cárdenas (1934-1940).* Puebla: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2008, p. 53.

9 Durante aquellos años, en México coexistieron tres formas diferentes de concebir la mexicanidad: el indigenismo, el panamericanismo y el hispanismo. Los tres planteaban la necesidad de que México volteara la mirada hacia un lado determinado: el primero, hacia el pasado y presente indígena; el segundo, hacia lo americano como fundamento de fusión con el resto de los países del continente y, el tercero, hacia la raíz española y católica. Véase Beatriz Urías Horcasitas. "Una pasión antirrevolucionaria: el conservadurismo hispanófilo mexicano (1920-1960)". *Revista mexicana de Sociología*, núm. 4, octubre-diciembre, 2010, pp. 606-607.

Como se dice, Guisa y Azevedo era un gran convencido de la urgente necesidad de gestar una nueva identidad cultural para México. Como si de una *conditio sine qua non* se tratase, su idea de mexicanidad pasaba, como primera exigencia, por erradicar del país lo que denominaría sin tibiezas la "barbarie". Recuperando un término del imaginario imperial romano –bárbaro era aquél que vivía más allá del *limes* o frontera, esto es, de la civilización romana–, "bárbaro" era para este hispanista mexicano sencillamente el "extranjero" o el "extraño" que, además y para el caso de México, era también el que constantemente "nos enseña". A su entender, los mexicanos se venían caracterizando en ese entonces por "esta condición de enseñados" y por ser "discípulos de los bárbaros", algo que, finalmente, había "desajustado al mundo civilizado".

A este respecto, hay que significar que en abril de 1940 Jesús Guisa y Azevedo envió una carta a Madrid desde la calle Bolívar de la Ciudad de México, sede de la editorial Polis, remitida a Francisco Moret Messerli, destacado miembro falangista, so pretexto de mandarle "cinco ejemplares de nuestra revista *Lectura*". En su epístola le compartió la siguiente valoración sobre aquel "México de barbarie": "Cada día es más difícil hacer que los mexicanos se muevan por motivos espirituales. El enemigo de México –del México tradicional, civilizado, católico y español– son los mismos mexicanos. Esto explica el triunfo de la barbarie".[10]

No se oculta que esta retórica discursiva de Guisa y Azevedo en torno a la barbarie estaba claramente inspirada en el pensamiento de José Antonio Primo de Rivera y, a su vez, en la tesis del alemán Oswald Spengler y su obra *La decadencia de Occidente*, cuyos dos tomos fueron publicados en 1918 y 1922, respectivamente.[11] El 3 de marzo de 1935, el líder falangista pronunció una conferencia en el Teatro Calderón de Valladolid para conmemorar el primer aniversario de la fusión entre la Falange Española y las Juntas de Ofensiva Nacional-Sindicalista (JONS). A lo largo de su disertación, y teniendo presente la obra de

10 Archivo General de la Administración (AGA) (España). *Presidencia*, caja 51, exp. 20939.

11 Véase una edición reciente en Oswald Spengler. *La decadencia de Occidente*. Madrid: Espasa Libros, 2011.

Spengler, José Antonio evocó diversos pasajes históricos de la antigua Roma para concluir que la invasión de los bárbaros fue la causa final de la desaparición de la civilización romana. Así, y haciendo un ejercicio de analogías, recordó que "el comunismo ruso" representaba en ese entonces "nuestra amenazadora invasión bárbara" por cuanto prescindía "de todo lo que puede significar un valor histórico y espiritual" y por ser "la antipatria" al carecer "de fe en Dios". Por consiguiente, "la única solución viable, por tanto, era crear un orden nuevo que considere al hombre como portador de valores eternos", porque "el hombre tiene que ser libre".[12]

Un año después de aquello, y en vísperas de la Guerra Civil española, el líder falangista encontró el medio y la estrategia para instaurar su anhelado "orden nuevo" donde el hombre fuese libre y, por tanto, no tuviese cabida alguna la barbarie. El 4 de mayo de 1936, José Antonio Primo de Rivera, preso en la cárcel Modelo de Madrid, consiguió lanzar una hoja clandestina –especialmente dirigida a los militares de España– con el fin último de contener la invasión de los bárbaros. En la misma, pedía rebelarse –pistola en mano– en contra del poder constituido para salvar a España del inminente peligro de su desaparición como Nación, al haber caído el Estado "en manos de traidores", que "obedientes a un plan trazado fuera, descarnan de modo sistemático cuanto en la vida española pudiera ofrecer resistencia a la invasión de los bárbaros".[13]

Sin entrar en detalles, he aquí la influencia del líder falangista en el pensamiento de Guisa y Azevedo, quien identificará a los revolucionarios mexicanos como los únicos responsables del desajuste de aquel mundo que ya estaba civilizado antes de su llegada al poder. Así, a ellos les acusará de sentirse "seguros de su civilización" y de obrar "como si ésta no fuese perecedera, como si no exigiera, para durar, una labor continuada".

12 José Antonio Primo de Rivera. "España y la barbarie". *Obras de José Antonio Primo de Rivera.* Madrid: Delegación Nacional de la Sección Femenina del Movimiento, 1970, pp. 421-427.

13 Francisco Bravo Martínez. *Historia de Falange Española de las JONS.* Madrid: Editora Nacional, 1940, p. 178.

Durante las tres primeras décadas de Revolución, aquellos "civilizados se dieron el lujo de tener democracia, socialismo, anarquía intelectual" y también de despreciar "los principios del espíritu en que se asentaba su civilización". En consecuencia, los revolucionarios mexicanos "se laicizaron porque pretendieron borrar de su propio ser el carácter religioso y divino que es propio de la civilización cristiana y se hundieron en las preocupaciones temporales". En otras palabras, los civilizados mexicanos "abrieron las puertas de su mansión a los bárbaros y están recibiendo sus acometidas".[14] Por eso, el balance del régimen revolucionario mexicano, así como del tipo de modelo de Estado que éste había engendrado, no podía ser más negativo tal y como se resumía en el siguiente entrecomillado que Guisa y Azevedo firmó en 1937 en el ecuador del sexenio cardenista: "El mexicano cada día está más solo y desamparado frente a un Estado que cada día multiplica más su poder".[15]

Precisamente, y para Guisa y Azevedo, ese México bárbaro que no hacía sino secundar un proyecto de estatización de la vida pública, se había entregado a la tarea de minar los cimientos de la "civilización" española y católica, la misma que recreaba sus raíces en el *humus* novohispano. En septiembre de 1942, Guisa y Azevedo hizo el siguiente reclamo: "La política ya no debe buscar ser instrumento de despañolización y descatolización". En clara alusión al general Cárdenas y a los cardenistas –el sindicalista Vicente Lombardo Toledano, entre ellos–, el escritor guanajuatense dijo esto: "Las izquierdas son los aliados naturales,

---

14 Jesús Guisa y Azevedo. *Hispanidad y germanismo.* México: Editorial Polis, 1946, pp. 327-328. La acerada crítica de Guisa y Azevedo se dirigía con claridad contra el régimen político emanado de la Revolución de 1910. He aquí sus palabras al respecto: "Con su partido único que es la irrisión de quienes forman parte de él y el oprobio de todos los demás, con unos diputados o senadores que sólo sirven para hacer dinero, con una administración corrompida y con un Estado que sólo da sueldos y facilita negocios. Y así, la guerra no nos habrá enseñado sino a perfeccionar la mordida". *Ibid.*, p. 379.

15 Guisa y Azevedo, "No hay crítica donde..., pp. 1 y 2. Sobre las fuertes críticas que mereció el proyecto revolucionario de estos "reaccionarios" mexicanos, véase Elisa Servín. "Entre la Revolución y la reacción: los dilemas políticos de la derecha". Érika Pani (coord.). *Conservadurismo y derecha en la historia de México (II)*. México: FCE-CONACULTA, 2009, p. 483.

oficiosos, solícitos de los enemigos del país. Y larga es la historia de traiciones". Para añadir lo siguiente: "Los rojos contemporáneos de nuestra llamada independencia se dieron a la tarea de despañolizar a México. Y empezaron por la expulsión de los españoles y por una hostilidad sorda a la Iglesia católica".[16]

Por eso, y para la consecución de tal fin, había que eliminar con urgencia de la política mexicana a los "masonetes" y "protestantoides". Y para alcanzar la meta de tal limpieza sólo había una solución –a Iglesia católica–, porque "la Iglesia es sociedad, y esta sociedad, siendo nacional en cada país, es necesariamente una comunidad universal".[17] De este modo, y si el panamericanismo reclamaba una identidad común para todos los países del gran continente americano secundando la premisa del buen vecino, el carácter universal de la Iglesia católica era más que suficiente para abrazar a un sinfín países, y no sólo americanos, bajo los principios y valores de una causa común. Desde hacía largos siglos, la alargada sombra de la cruz llegaba hasta México, Madrid, Roma o Nueva York.[18]

El 1° de abril de 1939 –día, mes y año del triunfo del general Franco en la Guerra Civil española–, Guisa y Azevedo concibió el catolicismo como una "actividad espiritual", vinculada con el "optimismo" y la "alegría", principalmente, por tratarse de una "conciencia", según la cual "existen, fuera de nosotros, una autoridad y una perfección, autoridad que nos asiste, que nos protege, que nos defiende y nos ilumina, y perfección que debemos alcanzar mediante el merecimiento de la humildad". De ahí su crítica frontal al liberalismo por haber "ensoberbecido al hombre" en lo religioso, lo intelectual y en lo económico. He aquí su argumentación: "Con la falsa teoría de una falsa dignidad humana y de una falsa exaltación

16 Guisa y Azevedo. *Hispanidad y germanismo...,* p. 423.

17 *Ibid.,* p. 351.

18 A mediados de 1937, Guisa y Azevedo escribió lo siguiente en la revista *Lectura*: "Referir todo a Dios; ver, en todo, a Dios; amar las cosas porque son obra de Dios; ir, poco a poco, calcando a Dios, imitando a Dios". Así, él era un convencido de que el ser humano debía buscar la sabiduría y la verdad, y para ello sólo se necesitaba "el catecismo y una vida ascética". Jesús Guisa y Azevedo. "La inteligencia y la verdad". *Lectura. Revista crítica de ideas y libros*, t. I, núm. 2, junio, 1937, p. 97.

del hombre, había hecho de éste un ser egoísta, insociable, enemigo de los demás".[19] En esta misma línea, en marzo de 1944, en pleno devenir de la Segunda Guerra Mundial, Jesús Guisa y Azevedo no tuvo dudas al aseverar que "el verdadero hombre libre y el verdadero hombre humano es católico".[20]

Esa propensión al liberalismo había traído, según el parecer de Guisa y Azevedo, "la tiranía de los politicastros y la insolencia de los hombres de dinero", para llegar, desde la constatación de dicho diagnóstico, a la siguiente conclusión: "Sociedad democrática igual a sociedad plutocrática". A su vez, la democracia y su deriva hacia la conformación de una oligarquía hegemónica –para la ocasión, la élite revolucionaria mexicana–, había traído consigo la emergencia de una nueva ideología: el socialismo, "que aplicó a la clase trabajadora los atributos que el liberal aplicaba al individuo". Por tanto, y para este escritor mexicano, el liberalismo y el socialismo no eran sino manifestaciones de la "barbarie y regresión".[21]

En este sentido, Guisa y Azevedo no tenía dudas al respecto. La concepción de una nueva mexicanidad pasaba obligatoriamente por rescatar la esencia del catolicismo, si bien no se trataba únicamente de recuperar una religión, por muchos siglos que ésta tuviera, sino todo un paradigma de pensamiento, capaz de formar al ser humano en valores y de ofrecerse como el único dique posible para frenar los embates que acuciaban a México por doquier: la barbarie interna y externa. Y esto dicho en un contexto histórico en el que no había pasado mucho tiempo desde que México hubiera padecido una dura guerra civil –la cristera (1926-1929)–, donde dos Méxicos, y ésta puede ser una lectura válida de aquel conflicto, se enfrentaron por ostentar una hegemonía en materia del constructo de la mexicanidad.

19 Guisa y Azevedo. *Hispanidad y germanismo...*, p. 230.

20 *Ibid.,* p. 403.

21 *Ibid.,* p. 231.

Mexicanidad y españolización: la España de Franco como referencia

Como se viene observando, en aquellos años 30 y 40 del pasado siglo el escritor guanajuatense defendió la tesis de forjar una nueva identidad cultural para los mexicanos. Así, esa nueva mexicanidad pasaba irremediablemente por la "catolización" de México y, por consiguiente, por la recuperación de la tradición española.[22] Para tal empresa no había mejor ejemplo que el mostrado en España por el general Franco y su particular "cruzada" emprendida contra la "barbarie" a partir de aquel 18 de julio de 1936, día del alzamiento nacional, verdadero mito legitimador del régimen franquista desde entonces hasta la muerte de su mentor el 20 de noviembre de 1975.[23] Por tanto, según Guisa y Azevedo y el resto de los hispanistas, México debía seguir los pasos de aquella España "nacional", triunfadora en aquella contienda armada. "La victoria de Franco es la victoria de Dios –escribió Guisa y Azevedo el primero de abril de 1939, día en que el general Franco anunció el fin de la Guerra Civil española– y la victoria de la verdadera noción del hombre. Franco acaba de modificar el mundo".[24] En otra ocasión, no dudó en hacer su particular diagnóstico que implícitamente venía a justificar la pertinencia histórica de la rebelión franquista: "Los rojos representaban lo antihistórico, lo antiespañol, lo extraño, unas veces; la irresponsabilidad, la ausencia de Estado, la anarquía,

---

22 Véase el reciente trabajo Carlos Sola Ayape. "La España franquista, madre y guía espiritual de México: una visión desde la pluma de Jesús Guisa y Azevedo". Ana Rosa Suárez y Agustín Sánchez Andrés (coords.). *A la sombra de la diplomacia. Actores informales en las relaciones internacionales de México, siglos* XIX *y* XX. México: Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo-Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, 2017, pp. 469-489.

23 Guisa y Azevedo fue uno de los grandes valedores del régimen franquista, especialmente, por su defensa de la religión católica. En un país como México, donde los presidentes revolucionarios se posicionaron claramente contrarios al franquismo, el hispanismo mexicano no dudó en mostrar a la España franquista como el gran modelo a seguir. Al respecto, véase Carlos Sola Ayape. "Al rescate de Franco y del franquismo: el hispanismo mexicano en la encrucijada de la Segunda Guerra Mundial". *Secuencia*, núm. 95, mayo-agosto, 2016, pp. 91-114.

24 Guisa y Azevedo. *Hispanidad y germanismo...*, p. 232.

otras; y otras el autoritarismo cruel y vesánico. […] Y lo que ha hecho Franco en España es lo que tienen que hacer todos los pueblos".[25]

La admiración personal por este militar español llevó a Guisa y Azevedo a concebir su particular "cruzada" contra el republicanismo español de los años 30 como un ejercicio de limpieza y depuración de España "del mundo liberal, de la burguesía perezosa y egoísta, de la demagogia blanca o roja". Gracias al general Franco, España había vuelto "a su tradición de pueblo católico, de pueblo, por lo mismo, de justicia social".[26] Por consiguiente, "la España buena, la tradicional, la católica ganó la guerra civil en contra de los traidores, de los republicanetes, masonetes y comunistoides. Por esto España le ha dado la pauta al mundo".[27]

En diciembre de 1942, y teniendo nuevamente a la España franquista en su mente, Guisa y Azevedo escribió lo siguiente: "Nosotros en México también queremos afirmar nuestra civilización católica",[28] porque "el verdadero hombre libre y el verdadero hombre humano es católico".[29] Por eso, esa España franquista, y no otra, era "la nación del sentido católico".[30] A la postre, este catolicismo se había convertido en "policía oficial del falangismo", ya que en su programa e ideario políticos quedaba incluido "el máximo respeto a la tradición católica de nuestra raza". Y, por si fuera poco, tanto la espiritualidad como la cultura de España estaban "entretejidas con el prestigio de los valores religiosos".[31]

---

25 *Ibid.,* p. 390.

26 *Ibid.*. p. 373.

27 *Ibid.,* p. 390. Sobre la admiración de los intelectuales conservadores mexicanos por la España franquista, véase Eric Lobjeois, "Los intelectuales de la derecha mexicana y la España de Franco, 1939-1950". Clara E. Lida (coord.). *México y España durante el primer franquismo, 1939-1950. Rupturas formales, relaciones oficiosas*. México: El Colegio de México, 2001, pp. 163-202.

28 Guisa y Azevedo. *Hispanidad y germanismo…*, p. 373.

29 *Ibid.,* p. 403.

30 *Ibid.,* p. 405.

31 Eran palabras de Guisa y Azevedo del 15 de enero de 1944, cuando todavía el franquismo presumía de su entronque falangista, algo muy diferente a lo que tendría lugar un

Para la ocasión, el reconocimiento del prestigio de la España franquista estribaba en el hecho mismo de que su propuesta de "catolicismo español" no se contentaba con "ser nacional", única y exclusivamente, sino que quería ser, porque así lo había sido siempre, "ecuménico".[32] Por eso, en diciembre de 1944, y desde el reconocimiento de la raíz hispánica, Guisa y Azevedo afirmaría que "todo México como toda América son cosa española",[33] entendida esta misma afirmación a modo de imperativo. Su sentencia siguiente no dejaría lugar a las dudas, y además en clave de mandamiento: "El primer deber de los mexicanos es ser españoles".[34]

En agosto de 1943, Guisa y Azevedo de nuevo volvió a defender el franquismo, especialmente, porque es "un régimen oficialmente católico y el único en el mundo [y] es alianza con la catolicidad".[35] Por eso, y al mes de imponerse la victoria franquista en España sobre el bando republicano, el escritor mexicano ya estaba en condiciones de afirmar que el de Franco era el triunfo de la fe y de la restauración cristiana, porque "civilización sólo hay una: la cristiana; Justicia sólo hay una: la cristiana; Paz sólo hay una: la cristiana".[36] Por eso, el día en que Franco declaraba la victoria para poner el fin a la guerra, Guisa y Azevedo manifestaría que

---

año después tras la derrota del nazi-fascismo en la segunda gran guerra. *Ibid.*, p. 397. En efecto, la Falange reconocía en la Iglesia y en la religión una base fundamental para la creación del nuevo Estado. Pensando en la América hispana, el programa falangista era claro: "Tendemos a la unificación de la cultura, de intereses económicos y de poder. España alega su condición de eje espiritual del mundo hispánico". Véase Ricardo Pérez Montfort. *Hispanismo y Falange: los sueños imperiales de la derecha española y México*. México: FCE, 1992, p. 83.

32 Guisa y Azevedo, *Hispanidad y germanismo*..., p. 394.

33 *Ibid.*, p. 425.

34 *Ibid.*, p. 315. En la celebración del 12 de octubre de 1942, el escritor guanajuatense hizo su especial valoración entre la doble raíz –la indígena y la española– que nutría la esencia constitutiva mexicana. He aquí sus palabras y su posicionamiento al respecto: "Nosotros en México cometeríamos graves errores históricos y graves injusticias contra la realidad presente si exaltásemos todo lo indio. Lo indio tiene su valor, y enorme, pero es mayor el valor de lo español". *Ibid.*, p. 45.

35 *Ibid.,* pp. 386-387.

36 *Ibid.*, p. 239.

el Generalísimo "nos viene a curar a todos", porque éste, y no otro, es "el triunfo de Franco, es el triunfo de las realidades sociales, de la nación, de los hombres buenos, de la honestidad".[37]

Desde su mirada condescendiente con los postulados ideológicos del franquismo, para Guisa y Azevedo la gran consecuencia de la Guerra Civil española –y esto fue escrito en junio de 1940, tras cumplirse un año del régimen franquista– era que el triunfo de una de las dos Españas, y el consiguiente hundimiento de la otra, representaba el surgimiento de "una nueva Humanidad, la Humanidad que, al fin, quiere volver a ser cristiana". Por eso, Franco y España "nos dan la pauta", porque "su guerra fue una guerra de significación universal"[38] o, dicho de otro modo, una gran lección de la que también México tenía mucho que aprender.

Vamos cerrando no sin antes presentar una última idea, estrechamente relacionada con la "nueva" cruzada cultural que habría de emprender el régimen franquista tras su triunfo en el conflicto armado. Nos referimos a la Hispanidad. En esencia, se trataba de vertebrar para toda la América hispana un proyecto cultural y hegemónico, dirigido y hasta tutelado desde el palacio del Pardo, sede residencial de aquel que se había autoproclamado "Caudillo de España por la gracia de Dios". De este modo, y amparándose en los lazos culturales y espirituales que ligaban a los países que en otro tiempo fueron colonias del imperio español, desde Madrid se desplegaría "una política de propaganda cultural encaminada a respaldar los designios del gobierno español",[39] hasta el grado de nutrir un nacionalismo español con la idea de una América que pasaba a convertirse en verdadero "mito histórico".[40]

---

37 *Ibid.*, p. 233.

38 *Ibid.*, pp. 258-259.

39 Lorenzo Delgado Gómez-Escalonilla. *Diplomacia franquista y política cultural hacia Iberoamérica, 1939-1953*. Madrid: CSIC-Centro de Estudios Históricos, 1988, p. 10.

40 Rosa Pardo Sanz. *Con Franco hacia el Imperio: La política exterior española en América Latina, 1939-1945*. Madrid: UNED, 1995, p. 31. Para la ocasión, he aquí las palabras que el propio Francisco Franco pronunciaría con motivo de la celebración del 12 de octubre de 1950: "El mundo nuevo de la Hispanidad, lozano y maduro, se yergue hoy [...] como la única salvaguardia, como fuerte esperanza de paz y salvación ante un futuro

El fascismo bárbaro: a modo de final

A tenor de lo visto, Jesús Guisa y Azevedo tenía muy claro que la nueva bandera de la hispanidad también debía ondear sobre el vasto territorio mexicano, más aún en "este mundo tan dividido, tan anárquico, tan lleno de enemistades y de odios". Por eso, y ante tanta adversidad, era una "garantía para nosotros pertenecer a una comunidad, a una unidad, a una patria común. Y en esto, y no en otra cosa, consiste la Hispanidad". Por eso, el 12 de octubre de 1941, y en el marco de la remembranza del descubrimiento de América, Guisa y Azevedo adelantó su siguiente sentencia: "Somos, queriéndolo o no, cosa de España".[41] Y esa españolidad católica se convertía en la esencia constitutiva de la mexicanidad, verdadera fuente inagotable para el nutrimento de lo mexicano en el futuro más inmediato, especialmente como garantía para preservarlo de la barbarie acechante, tanto interna como externa, encarnada, a su entender, en la masonería o en ideologías intrusas como el liberalismo, el socialismo o el fascismo.

En esta misma línea, en noviembre de 1941 Jesús Guisa y Azevedo aseveraría una vez más que México formaba parte "del mundo español" y que ésta era "la verdad más grande, más completa, más universal de nuestro ser individual y de nuestro ser como nación". Sin embargo, el conocimiento de "esta verdad" imponía a los mexicanos una serie de "deberes" como "amarla y practicarla", ya que esto no debía ser "como por impulso o por inercia", ni tampoco "por instinto". Por consiguiente, los mexicanos estaban obligados a "ser algo", pero por "convicción, por decisión, esto es, inteligentemente y deliberadamente".[42]

Como se ha visto en las páginas precedentes, en aquellos inciertos años de la Segunda Guerra Mundial el escritor guanajuatense se entregó al nada fácil ejercicio intelectual del diagnóstico de la realidad nacional

---

amenazado por la impiedad del error y por la desolación de la materia. El depósito de las reservas morales de Occidente –nuestro mundo hispánico– se halla presto para asistir y protagonizar este renacimiento de la Humanidad que ya vislumbra". *Pensamiento político de Franco.* T. iii. Madrid: Ediciones del Movimiento, 1975, pp. 770-771.

41 Guisa y Azevedo. *Hispanidad y germanismo*..., pp. 307-308.

42 *Ibid.,* pp. 311-312.

e internacional hasta llegar a la conclusión de que México estaba sumido en un estado de barbarie que había desembocado en un preocupante nivel de descatolización y despañolización del país.

Los enemigos de México y, por tanto, los constructores de las señas de identidad de la nueva mexicanidad que se venía gestando, se encontraban tanto fuera como adentro. Así, a la progresiva emergencia de nuevos "ismos" ideológicos –liberalismo, fascismo, socialismo o comunismo– se unía la amenazadora penetración en el país del protestantismo, de la mano de un panamericanismo que, impulsado por los Estados Unidos, venía levantando todo tipo de sospechas bajo la aseada y hasta complaciente fórmula de la buena vecindad.

Y los de adentro habían sido enseñados por los de afuera hasta caer en las redes de la barbarie y convertir a México en territorio de la laicidad. La vieja tradición española quedaba definitivamente minada por un proyecto revolucionario que había derivado en un régimen político donde el Estado había logrado imponerse sobre el individuo y su propia libertad. Aquellos "civilizados" habían consumado la obra de romper con el régimen porfiriano sustituyéndolo por otro caracterizado por el presidencialismo, el corporativismo y la corrupción, y todo en un marco de estatización, esto es, de culto al Estado y a sus correspondientes órganos y estructuras institucionales.[43]

Desde esta perspectiva señalada, y procedimentalmente hablando, Guisa y Azevedo hizo una lectura de la realidad nacional e internacional, visualizó e identificó un gran problema que afectaba a México –el de su mexicanidad como fuente de valores donde asentar su identidad cultural–, también a sus causas y causantes y, lejos de quedarse allí, vino a poner solución desde la palabra impresa por medio de dos vías permanentes de

---

43 El primer día de abril de 1939, cuando el general Franco dio por sentenciada su victoria sobre la España republicana, Guisa y Azevedo escribió lo siguiente: "México fue partidario de los rojos. No el México natural, sino el legal. Hace un mes, hace unas se-manas todavía nuestros políticos creían en el triunfo del socialismo y de la democracia. ¿Por qué esa ceguera? Porque el régimen de México se justificaba a sí mismo justificando a los demagogos, a los pillos, a los asesinos rojos. Las mentiras de éstos, su hipocresía, su insolencia, su 'legalidad' y su 'ideología' eran las mismas que el México legal". *Ibid.,* p. 234.

alimentación: el catolicismo y la españolidad. Así, la Iglesia católica debía volver a ser la institución rectora y, en consecuencia, España, la de Franco, el verdadero espejo donde mirarse. Realizado su particular diagnóstico, así como la fijación de las metas para la forja de la nueva mexicanidad en México, Jesús Guisa y Azevedo careció de propuestas reales en materia de estrategias y procedimientos, por más de que éste escribiera lo siguiente en octubre de 1942 haciendo referencia a los "civilizados bárbaros": "Estos imbéciles no se dan cuenta de que, sin espada, esto es, sin la fuerza, no se ha llegado nunca a ninguna parte". He aquí su particular aseveración: "La civilización empieza cuando un hombre de macana o de honda, de hacha de piedra o de cuchillo o de espada, cercó un terreno y protegió a los suyos y a los que se le arrimaron".[44]

Del conocimiento de la obra del pensador guanajuatense no se desprende ni un solo apunte sobre cómo ese México bárbaro debía lograr semejante catolización con el fin reafirmar su nueva mexicanidad, más aún si el general Franco debía ser el caudillo referente, un hombre de cruz y de espada. Asimismo, no se conoce invocación alguna a una rebelión armada en ese México de los generales Cárdenas o Ávila Camacho, tal y como la encabezó el general Franco en España el 18 de julio de 1936 contra el gobierno legal y legítimamente constituido de la Segunda República de Manuel Azaña. Tampoco se hacía mención alguna a cómo había que empujar a México a una nueva guerra civil –como aquella Cristera de los años 20, donde, por cierto, las críticas de Guisa y Azevedo al callismo le costaron su deportación a los Estados Unidos– ni tampoco si la gestación de la nueva mexicanidad debía pagar el precio de llevar el conflicto armado hasta las últimas consecuencias del extermino del bando perdedor. De todas formas, bien es cierto, y a buen seguro que Guisa y Azevedo lo sabía, el bando nacional franquista nunca hubiera ganado la Guerra Civil española sin el apoyo logístico y armamentístico de la Alemania nazi y la Italia fascista, dos de las cunas del fascismo europeo, una ideología, todo hay que decirlo, concebida como bárbara por el pensador mexicano Jesús Guisa y Azevedo.

44 *Ibid.,* p. 356.

DE LA PRENSA AL CINE, LA RADIO Y LA TELEVISIÓN. MIGUEL ÁNGEL VALTIERRA S.J. FRENTE A LOS MEDIOS DE COMUNICACIÓN EN COLOMBIA

Laura Camila Ramírez Bonilla
Universidad Iberoamericana

El presente artículo trata sobre un jesuita español, radicado en Colombia entre 1928 y 1982, cuya especialidad académica pone el acento en uno de los factores de cambio más poderosos del siglo XX: los medios masivos de comunicación. El padre Miguel Ángel Valtierra se puede definir como uno de los primeros investigadores universitarios dedicados exclusivamente al estudio de las dinámicas, significados e impactos de la prensa, el cine, la radio y la televisión en sociedades latinoamericanas. Ahora bien, su experticia no está dada por integrarse a estos medios, como lo hicieron otros sacerdotes de su época en Colombia, sino por proponerse explicarlos de una manera sistemática y disciplinar, en un tiempo en que primaba la formación técnica en periodismo –profesionalizar a quienes ejercían como periodistas- y no la comunicación masiva y sus medios como objeto de investigación –profesionalizar a quienes estudian los medios de información–.

El contexto que nos interesa del padre Valtierra se define por el cambio en medio de la continuidad, tanto para el catolicismo como para la sociedad colombiana. En sus temas de estudio conviven la tradición, el moralismo y la intransigencia católica de finales de los años cuarenta y el transcurso de los cincuenta, con las confusiones y tensiones que produjeron en los sesenta el Concilio Vaticano II. Aunque la trayectoria intelectual del jesuita alcanzó la década de 1980, con temáticas variadas y contrastantes, el objetivo del presente texto es exponer y analizar su visión

sobre los medios de comunicación cuando estos aún estaban en proceso de masificación. En otras palabras, el intelectual católico frente a los signos de un tiempo contradictorio, similar a una bisagra que conecta y permite la actividad entre los años de la postguerra y las primeras décadas de bipolaridad ideológica –capitalismo vs. comunismo-: la contracultura, el crecimiento urbano, la industrialización, el cambio tecnológico, el surgimiento de una cultura de masas, la aparición del "tercer mundo" como concepto y la conflictividad sociopolítica en los países periféricos, entre otros fenómenos. En el caso puntual de Colombia, tendríamos que hacer referencia a tres signos:

Primero, una reiterada fe en la modernización, ímpetu de la dictadura militar de Gustavo Rojas Pinilla (1953-1957), quien en medio de una paulatina concentración de poder y represión contra los sectores sociales de oposición, inauguró el sistema televisivo colombiano, el 13 de junio de 1954, al cumplirse un año de su golpe de estado.[1] La televisión del general Rojas Pinilla adquirió una doble función como parte integral de su ideal de progreso. Por un lado, fue un modelo público de gestión, orientado a la promoción cultural y educativa.[2] El gobierno militar impuso a las "ventajas" de esta nueva tecnología la misión de contrarrestar el analfabetismo –rural en particular- y llevar muestras de "alta cultura" a las escuelas y establecimientos públicos. Por el otro lado, el medio fue instrumento privilegiado de propaganda del gobierno, a cargo de la Oficina de Información y Prensa del Estado, dependencia directa del despacho presidencial. La trasmisión de extensos discursos presidenciales, actos oficiales en diferentes regiones del país, reportes pormenorizados de los logros alcanzados, contrastó con las campañas de censura que en el mismo periodo se emprendieron contra la prensa escrita.[3]

1 Ricardo Arias. *Historia de Colombia contemporánea (1920-2010)*. Bogotá: Universidad de los Andes, 2013, p. 113.

2 *Boletín de programas*. "Televisión". Bogotá: Televisora Nacional, febrero de 1954.

3 Los periódicos *El Espectador* y *El Siglo* fueron cerrados durante el gobierno militar.

Segundo, una temprana convergencia tecnológica basada en dos características: 1) la confluencia del cine, la radio, la televisión y la prensa en un mismo espacio y tiempo histórico. Por primera vez estos medios de comunicación compartieron el escenario de desarrollo técnico y compitieron cultural, política, social y comercialmente por conquistar al gran público, ávido de nuevas experiencias, aunque arraigado a lo ya conocido y, 2) La armonización de técnicas, servicios y contenidos prestados por estos medios. Los años cincuenta demuestran que al tiempo que las industrias mediáticas apuestan por la singularidad y la preferencia de las audiencias, cooperan entre sí, se referencian mutuamente, hablan lenguajes similares, articulan plataformas y formatos de contenidos, comparten información y, además, coinciden en conocimientos técnicos, científicos y artísticos.

Y tercero, una creciente urbanización, resultado de, entre otras razones, las migraciones internas que la violencia bipartidista produjo –del campo a la ciudad–, así como las promesas de mejores condiciones socioeconómicas, empleo y educación en las urbes. El censo de población de 1951 demostró que, en contraste con el censo de 1938, la población de Bogotá se había duplicado.[4] En el conteo oficial de 1964, los habitantes capitalinos se calculaban en 1,697,311, tres veces más que la cifra de 1951.[5] En la década de 1950, el crecimiento de las ciudades iba asociado a un choque cultural para los emigrados –por su procedencia rural–, al aumento de una clase media dispuesta al consumo más frecuente de nuevas tecnologías de la comunicación, la conformación gradual de una cultura de masas y la manifestación de movimientos culturales y artísticos dinámicos, ligados a la literatura, el teatro, la pintura, la escultura, la música y el cine, entre otros.[6]

---

4 Departamento Administrativo Nacional de Estadística. *Censo de población de Colombia de 1951*. Bogotá: dane, 1951, pp. 15-16.

5 Asociación Colombiana para el Estudio de las Poblaciones *La población en Colombia*. Bogotá: ACEP, 1974, p. 3.

6 Álvaro Tirado. *Los años sesenta: una revolución en la cultura*. Bogotá: Debate, 2014, pp. 113-116, 281-305.

Miguel Ángel Valtierra supo leer con pertinencia los signos de cambio de la sociedad occidental y la Iglesia católica de mediados del siglo xx. Ahora bien, no hay que olvidar que se trata de un intelectual que se pronuncia desde su profesión de fe. En Valtierra las reflexiones sobre el cine, la radio, la televisión o la prensa están medidas por los valores y la moralidad católica. No niega que cada uno de estos instrumentos es producto del ingenio humano para el servicio de Dios, la sana recreación y la formación del intelecto. Pese a esto, logra superar con más flexibilidad que la jerarquía católica y el laicado organizado la mirada de desconfianza y recelo moral que los avances tecnológicos y los medios de comunicación representaban. Cabe señalar que su pensamiento no se vuelve plenamente secular con el tiempo, pero tampoco adquiere tintes intransigentes. En ese marco, mostraremos de qué manera este jesuita español de los años cincuenta articula los tres contextos mencionados arriba (modernización, convergencia tecnológica y urbanización) con sus preceptos de fe y pautas morales para comprender los medios masivos de comunicación. Valtierra es la representación misma del auténtico choque y diálogo entre el cambio y la conservación. No se trata de un pensamiento estático, sino de un diálogo con un punto de inflexión entre lo conocido y la expectativa que origina lo venidero.

El presente texto se encuentra organizado en tres secciones. La primera busca explorar la trayectoria profesional de Valtierra, en especial, su vínculo con la Universidad Javeriana, propiedad de la Compañía de Jesús, en Bogotá. La segunda parte aborda la estructura y propuesta general de sus dos libros dedicados a los medios de comunicación. Y la tercera explora sus ideas con alusiones explícitas a cuatro instrumentos: prensa, cine, radio y televisión.

Trayectorias: los tiempos de la Javeriana

El padre Valtierra García (1911-1982) arribó a Colombia a los 17 años desde su natal Ángel Burgos (España), siendo novicio de la Compañía de

Jesús.[7] Entre 1930 y 1935, ya radicado en Bogotá, el prelado se dedicó a su formación en retórica y gramática. Entre 1936 y 1938 adelantó estudios de filosofía y en 1939 se trasladó a Boyacá para impartir clases a los "juniores jesuitas" en el municipio de Santa Rosa de Viterbo.[8] De regreso a Bogotá, en 1940, el religioso se vinculó a la principal casa universitaria de los jesuitas en el país, la Pontificia Universidad Javeriana, institución fundada en 1623 y reabierta en 1930, después de la expulsión de la congregación religiosa en 1767.

Los primeros años de Valtierra en la Javeriana fueron dedicados a sus estudios en teología y la elaboración de artículos y reseñas bibliográficas para la *Revista Javeriana,* creada en 1933 por el padre José Félix Restrepo S.J (1887-1965) –años más tarde, rector de la institución académica–. Para la década de los cuarenta, la publicación no solo se había convertido en órgano de difusión oficial de la Universidad, sino en centro de amplios y profundos debates sobre política, filosofía, teología, cultura y sociología, entre otros asuntos de actualidad nacional e internacional. Tras ordenarse como sacerdote, en 1942, y recibir su grado solemne de la Compañía de Jesús, en 1947, Valtierra fue nombrado codirector de la *Revista*, junto al padre Juan Manuel Pacheco. "Así como los anteriores directores se habían preocupado por europeizar y norteamericanizar la información y rumbo de nuestra publicación, el P. Valtierra insistió valientemente en hispanizarla, aunque sin mostrar hostilidad por la orientación anterior".[9]

La carrera de Valtierra tuvo su cenit en la Javeriana. A partir de 1949 el sacerdote fungió como decano de la Facultad de Filosofía y Letras, cargo en el que fundó, en agosto de ese mismo año, por comisión del rector José Félix Restrepo S.J., la *Escuela de Periodismo*: "la primera de su tipo en Colombia y la tercera en América Latina", señala Enrique

7 Vicente Andrade. "El padre Ángel Valtierra, 1911-1982". *Revista Javeriana*. Bogotá: Universidad Javeriana, marzo de 1983, p. 101.

8 Norbis Salcedo y Emma Bonilla. "Ángel Valtierra y sus aportes a la comunicación social". Bogotá: Universidad Javeriana, 1988 (Tesis para el grado de comunicador social), pp. 1-2.

9 Andrade, *op. cit.*, p. 103.

Neira.[10] Ahora bien, se trataba de una unidad académica heredera de los cursos y talleres que desde 1936 la Universidad había empezado a impartir sobre técnicas de periodismo, en un país con una prensa sólida y amplia, pero aún con una cinematografía y radiodifusión incipientes. Fue en este punto en el que se estrechó su vínculo con el estudio de la comunicación social. El primer título que otorgó la Escuela fue el "Diploma en periodismo", un programa con una duración de un año.[11] El primer semestre del diplomado contó con 62 inscritos y vivió su primer cambio administrativo en 1950, cuando el padre José Rafael Arboleda S.J. ingresó como director encargado. Se diseñó entonces un plan de estudios más extenso que agregó asignaturas jurídicas y se reorganizó en dos años de duración, con una formación que a partir de 1951 se complementó con la creación del Departamento de Radio.[12]

Durante los cincuenta, los estudiantes del diplomado de la Javeriana recibieron talleres editoriales en *La República*, diario de origen conservador (fundado en 1954), mientras que se entrenaron en locución y radiodifusión en la emisora Nuevo Mundo –actualmente Caracol Radio–. Con una maya curricular ya consolidada en 3 años de duración, entre cuyas asignaturas se empezó a incluir ética, la universidad aplicaba un examen de admisión para seleccionar al grupo de estudiantes del diplomado.[13] Es preciso anotar que la formación académica de periodistas no se desligó del carácter confesional de la Universidad. De hecho, el currículo anterior a la transformación del diplomado en licenciatura, en 1963, incluyó tres asignaturas de cultura religiosa.[14] Ahora bien, tampoco el vínculo con la

---

10 Enrique Neira. "Semblanza de un comunicador social". *Revista Javeriana*. Bogotá: Universidad Javeriana, noviembre-diciembre de 1987, p. 829.

11 La institución ya contaba con la experiencia de haber graduado, desde 1940, a un promedio de diez estudiantes por año del "Curso de periodismo".

12 Archivo Histórico Pontificia Universidad Javeriana (AHPUJ). Subfondo: Vicerrectoria Académica. Facultad de Comunicación y Lenguaje. Legajo: 468. "Escuela Superior de Periodismo y Radiodifusión". 1952-1963. Capítulo 1.

13 *Ibid.*, capítulo 2.

14 Universidad Javeriana. *Informe: Pontificia Universidad Javeriana – 1963*, Bogotá: Universidad Javeriana, 1963, p. 232.

academia y la formación de periodistas desligó a Valtierra de su vocación religiosa –como sí ocurrió con otros sacerdotes–[15]. De hecho, al tiempo que atendió sus obligaciones en la *Escuela de Periodismo,* en la década de 1950, asumió la dirección de la revista pastoral "El mensajero del corazón de Jesús".

Los años sesenta renovaron el proyecto educativo de los jesuitas en torno a la profesionalización de los medios de comunicación. Con la dirección de Francisco Gil Tovar, periodista español e historiador del arte, la Escuela de Periodismo implementó el primer currículo de licenciatura en comunicación social y periodismo en el país. El registro oficial ante el Ministerio de Educación fue obtenido en 1963.[16] Tovar señala que las formas y los medios de comunicación de la época eran sociales, más que masivos.[17] Tras ser aprobada por la Asociación de Universidades, la unidad académica fundada por Valtierra pasó a llamarse *Escuela Superior de Periodismo y Radiodifusión*. Para 1965 el plantel creó el Departamento de Relaciones Públicas y Propaganda y un curso de postgrado sobre radio y televisión. Justo en este contexto, la Universidad volvió a reformar la organización y los fundamentos de la Escuela. En ese marco, tomó el nombre de *Escuela de Ciencias de la Comunicación Social*, autónoma a la Facultad de Filosofía y Letras -a la que originalmente pertenecía- y compuesta por tres programas académicos: Periodismo, Relaciones Públicas y Radiodifusión y Televisión. Dos años más tarde, a estas carreras se unió una denominada Publicidad.[18]

---

15 Es el caso del exsacerdote Enrique Neira.

16 Sobre Gil Tovar ver la entrevista: Francisco Gil Tovar, "Recuerdos entre Granada y Nueva Granada". Entrevista realizada por Yolanda Guasch Marí y Guadalupe Romero Sánchez, publicada en *Quiroga*, núm. 3, enero-junio 2013, pp. 90-102. http://revistaquiroga.andaluciayamerica.com/index.php/quiroga/article/viewFile/43/40. Consultado el 10 de mayo de 2016.

17 Francisco Gil Tovar. *Introducción a las ciencias de la comunicación social*. Bogotá: Universidad Javeriana, 1967, pp. 11, 12 y 14.

18 Universidad Javeriana. "Reseña histórica Facultad de Comunicación y Lenguaje. Comunicación Social 1936-2014, 78 años". Bogotá, 2014. http://comunicacionylenguaje.javeriana.edu.co/documents/3277755/3278891/Rese%C3%B1a+hist%C3%B3rica+-

El involucramiento de la Javeriana en un tema como éste no es casualidad. Monseñor Tardini, Secretario de Estado del Vaticano, insistió en 1960 en la necesidad de "preparar especialistas, sacerdotes y seglares" en medios masivos de comunicación.[19] Lo propio hicieron el preconcilio y el Concilio Vaticano II, con el decreto *Inter Mirifica, sobre medios de comunicación social* (1963). Justamente, en la licenciatura de 1963 se combinó el influjo conciliar y la experiencia adquirida. El mismo Valtierra se definió entusiasta del proceso de renovación de la institución eclesiástica.[20] Entre los productos del ingenio humano, señalaba el decreto, "sobresalen aquellos que por su naturaleza no sólo pueden llegar a cada uno de los hombres, sino a las multitudes y a toda la sociedad humana, como la prensa, el cine, la radio, la televisión y otros que, por ello mismo, pueden llamarse con toda razón medios de comunicación social" (Núm. 1). Sin embargo, más que una apuesta doctrinal, el decreto representaba un llamado al sentido práctico. Así, estableció que para la Iglesia católica era una misión "servirse de todos los instrumentos de comunicación social para predicar a los hombres el mensaje de salvación y enseñarles el recto uso de estos medios" (Núm. 3). En ese marco, le correspondía a los "sagrados pastores" capacitarse y gobernar a los fieles en la materia. En sus términos, el "espíritu cristiano" debía estar presente en estos instrumentos. En este aspecto, el decreto reiteraba el sentido de *Vigilanti Cura* y *Miranda Prorsus*: los medios de comunicación están signados a asistir a la fe.

En enero de 1971, finalmente, se organizó la Facultad de Comunicación Social, nombre que también asumió el pregrado en periodismo de la Javeriana, otorgando el título de licenciado en ciencias de la comunicación social a quienes concluyeran los cuatro años del programa acadé-

---

Facultad+de+Comunicaci%C3%B3n+y+Lenguaje.pdf/cd643261-0bd9-4cff-b9d8-e8773d497d66. Consultado 3 de abril de 2016.

19 Carta de Secretaria de Estado al Presidente de la UNDA, 16 de agosto de1960. Transcrita en Jesús Iribarren. *El derecho a la verdad. Doctrina de la Iglesia sobre prensa, radio y televisión (1831-1968)*. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1968, pp. 294-295.

20 Vicente Andrade. "El padre Ángel Valtierra, 1911-1982". *Revista Javeriana* Bogotá: Universidad Javeriana, marzo de 1983, p. 103.

mico.[21] Tres años atrás, en 1968, Valtierra se había integrado al periódico *El Espectador* para redactar la columna dominical: "El Evangelio ayer y hoy", cuya escritura se mantuvo hasta su fallecimiento, en 1982. Entre 1970 y 1975, el sacerdote fue enviado a Medellín a fundar y dirigir el Centro Cultural Ignacio de Loyola (CECIL). Por cuatro años se unió al suplemento literario del periódico regional *El Colombiano* –de raigambre conservadora-. A su regreso a la capital del país, en 1975, encabezó el Departamento de Medios de Comunicación del Secretariado Permanente del Episcopado Colombiano y la oficina de relaciones públicas de la Universidad Javeriana.[22]

Obras sobre medios de comunicación

El padre Valtierra vivió las principales transformaciones de la Escuela de Periodismo de la Javeriana y de los medios masivos de comunicación en Colombia, en paralelo a la producción de una obra académica propia. El grueso de esa obra responde a dichos cambios, los explica y los controvierte. Ahora bien, se trata de una producción variada, abundante en al menos dos grandes áreas. En primer término, Valtierra fue autor de numerosos estudios sobre la vida de San Pedro Claver y su labor con las poblaciones esclavas de Cartagena.[23] En segundo lugar, se encuentran

21 Universidad Javeriana. *Universidad Javeriana, 1976 – Principios y realizaciones*. Bogotá: Universidad Javeriana, 1976, p. 70.

22 Salcedo y Bonilla, *op. cit.*, pp. 8-9.

23 San Pedro Claver y su vida en Cartagena. (1954). El esclavo de los esclavos. San Pedro Claver. Bogotá. (1964). San Pedro Claver: el santo que libertó una raza. Departamento de Publicaciones, Santuario de San Pedro Claver. Y (1980). Cuarto centenario del nacimiento de san Pedro Claver 24 de junio de 1580-24 de junio de 1980: Pedro Claver, S.J. el esclavo de los esclavos, el forjador de una raza, el hombre y la época (1580-1980). Se trata de estudios históricos concentrados en la relación de Claver con los esclavos y su pensamiento sociopolítico y espiritual orientado al tema. Obra que en los años ochenta sería reeditada por el Banco de la República, con 908 páginas de extensión. A. Gómez-Gutiérrez. "Cuatro epónimos en la Facultad de Ciencias: Félix Restrepo, Carlos Ortiz, Ángel Valtierra y Jesús Emilio Ramírez". *Universitas Scientiarum-Revista de la Facultad de Ciencias*. Bogotá: Universidad Javeriana, vol. 12, núm. 2, julio-diciembre de 2007, p. 129.

los trabajos sobre medios de comunicación, publicados, en su mayoría, en libros académicos y artículos en la *Revista Javeriana*. En este último campo se concentrará nuestra investigación, con un énfasis puntual en las décadas de los cincuenta y sesenta.

La convergencia tecnológica y las transformaciones socioculturales, como la urbanización, la profesionalización y la modernización, más que la coyuntura política nacional –álgida para entonces– son el punto de partida de Valtierra en este conjunto de trabajos. *Las fuerzas que forjan la opinión pública,* de 1964, y *Ante los medios de comunicación social*, de 1968, se dedican al análisis académico, a la actualización de debates surgidos en el Vaticano, y en especial, a los dilemas morales que la prensa, el cine, la radio y la televisión representaban, sus efectos en sociedades como la colombiana y su proyección en el tiempo.[24] Los dos textos apuntan a una lectura cristiana de los medios de comunicación, no los rechaza ni los sataniza, pero sí enfatiza en la necesidad de que estén al servicio de Dios.

En *Las fuerzas que forjan la opinión pública* (1964), la principal preocupación de Valtierra es el espectador, urgido de una orientación profesional que le permita aproximarse a los medios sin que sus valores de fe y su moral se vean en riesgo. Dentro del proceso comunicativo, la audiencia no se define como un mero receptáculo de mensajes. Se trata de un agente con capacidad de reacción, que requiere, en palabras de Valtierra, ser educado. "Convertir al lector o espectador en un elemento activo y crítico, superando así la actitud pasiva, origen de desviaciones artísticas y morales", se planteaba como el objetivo de la obra.[25] El texto recoge una amplia colección de artículos publicados por el sacerdote en *Revista Javeriana*, entre los años cincuenta e inicios de los sesenta. Al mismo tiempo, pretende ser un texto de consulta y actualización, pues sus páginas finales son dedicadas a una recopilación documental que inicia con el decreto conciliar sobre medios de comunicación social –*Inter Mirifica* (1963)–, sigue con códigos morales para la radio y el

24 De hecho, el primero de ellos recopila buena parte de su producción en *Revista Javeriana*.

25 Miguel Ángel Valtierra. *Las fuerzas que forjan la opinión pública*. Bogotá: Central de publicaciones "Canisio", p. 8.

cine, informes sobre prensa católica, cine-forum, delincuencia y medios de comunicación, lecturas infantiles, una amplia bibliografía de consulta sobre cine, radio y televisión y un compilado de estadísticas sobre el tema.

En *Ante los medios de comunicación social* (1968), Valtierra se dirige a la Iglesia como comunicadora. Su interés es el uso estratégico y contextualizado de los medios masivos de comunicación para la difusión de la fe y la incidencia en la opinión pública. Es clave aquí un cambio de contexto. El marco de referencia es el Concilio Vaticano II y el decreto *Inter Mirifica,* entendidos como lectura eclesiástica de las técnicas modernas de información. "Nada se saca con tomar el papel de agoreros, de eternos resistentes a las tendencias que surgen. […] La Iglesia no puede desentenderse de este inmenso campo de influencia en el mundo".[26] Su llamado era a diseñar estrategias certeras de transmisión de mensajes de fe. "Si la predicación no se adapta de una manera conveniente, sistemática y organizada a esta mentalidad, a esta civilización de imagen audio-visual, entonces se corre el peligro trágico de un fatal paralelismo y desperdicio de fuerzas, ya que esos mismos fieles que van a la iglesia oyen por radio y ven por televisión magníficos programas técnicamente logrados".[27] A diferencia del texto de 1964, en esta ocasión el sacerdote enfatiza en los medios como herramientas para el apostolado.

Del libro *Ante los medios de comunicación social*, llaman la atención las páginas iniciales dedicadas a presentar los estatutos de la Corporación de Difusión Cultura PRECIRTE (Prensa, Cine, Radio y Televisión), cuyo objetivo era: "la divulgación y defensa del pensamiento católico por medio de la imprenta, la radiodifusión, el cine, la televisión, etc. en todo el territorio colombiano". Entre sus propósitos estaban: el establecimiento de diarios modernos de orientación católica, la formación del criterio de los católicos ante los medios de información, la fundación de asociaciones seglares orientadas a la difusión de la cultura católica, el

26 Miguel Ángel Valtierra. *Ante los medios de comunicación social*. Medellín: Precirte, 1968, p. 42.

27 *Ibid.*, p. 36.

establecimiento de escuelas de periodismo, formar y orientar opinión pública, celebrar congresos, asambleas y cursos sobre la comunicación católica, distribuir publicaciones propias en los templos, establecer una agencia de publicidad, realizar ferias del libro y hacer uso de la radio, el cine y la televisión para la divulgación de la fe.[28] Sobre los resultados de la Corporación no tenemos mayores datos. Sabemos que su cede central operaba en Medellín, en el mismo contexto en que dicha ciudad recibía la visita de Pablo VI y la celebración de la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, en 1968. Recordemos que dos años más tarde, Valtierra se radicaría en dicha ciudad para fundar el Centro Cultural Ignacio de Loyola (CECIL).

Finalmente, no es posible dejar de mencionar el libro *Ante la crisis del hombre contemporáneo* (1956), un texto en dos tomos que analizó, desde un punto de vista filosófico y teológico, la deshumanización del "medio siglo", la decadencia de valores como la vida y la familia y la desesperanza ante problemas morales relacionados con la riqueza, el placer, la inteligencia y la religión, entre otros. Es este quizá el tono más conservador de Valtierra, que en contraste tiende a la moderación y la apertura en sus artículos académicos sobre comunicación. Valtierra fue asesor nacional de cine, radio y televisión de la Acción Católica Colombiana, entre 1957 y 1969, director de la Unión Radial Católica en la década de 1960, miembro permanente de la Organización Católica Internacional de Cinematografía y director del departamento de medios de comunicación del episcopado colombiano entre 1975 y 1978.[29]

Ideas y medios

Ángel Valtierra era un entusiasta de los medios de comunicación que pasaba de una lectura analítica, teórica e informada, propia de un estudioso del tema, a una visión pragmática, enfocada en la acción, propia de un estratega de la comunicación de masas. En el centro de las dos facetas se encuentra el catolicismo, como institución y como

28 *Ibid.*, pp. 19-21.

29 Ver tesis de grado: Salcedo y Bonilla, *op. cit.*, pp. 16-17.

sistema de valores y creencias. El propósito del sacerdote es comprender el contexto de transformación tecnológica que vive el país desde la década de 1930 e insertarse en él, como eje conductor de la promoción de la fe. Señalado lo anterior, y reconociendo una obra extensa sobre el conjunto de instrumentos masivos de comunicación que convergieron en Colombia a partir de la década de 1950, procedemos a hacer alusiones particulares a cada uno de los medios en cuestión.

Pese al *boom* de la imagen en movimiento, la prensa ocupó un lugar privilegiado en los análisis de Valtierra. "No ha sido desplazada por los otros medios audiovisuales". Desde su perspectiva, los periódicos y las revistas, a diferencia de los demás instrumentos, tenían la bondad de la conservación, de la memoria y el documento accesible al público. El lector podía guardar y releer los artículos de mayor interés sucesivamente, en otro tiempo. "De aquí que la prensa tenga un papel supremo". En un contexto de convergencia tecnológica, lo que se imponía en Colombia era la gran prensa nacional, en asociación y cooperación con grandes cadenas.[30]

El cine, indicaba Valtierra, continuaba siendo por excelencia la "diversión popular, la diversión de las masas". Los teatros "son los grandes templos del mundo moderno". Su capacidad de influencia era contundente, así como su capacidad de cambio. Al mismo tiempo significaba beneficios y desventajas. "El cine presenta hoy escenas de moralidad, pero también de inmoralidad ideológicamente inconcebibles para unos pocos años".[31] Se trataba de un medio asimilable y potable siempre que el público tuviera una previa formación, recta, de construcción de criterio –criterio cristiano, claro–. En ese marco, el cineclub, la prensa y las cartillas pedagógicas eran estrategias clave para dicha orientación cristiana.[32]

Por su parte, la radio tenía un potencial educativo inédito para Valtierra; a través de música sana y educación teatral se podía llevar mensajes de fe a los oyentes.[33] El prelado propuso en su momento

30 Valtierra, *Ante los medios...,* p. 43.

31 *Ibid.*, p. 44.

32 Valtierra, *Las fuerzas que forjan*..., p.259.

33 Valtierra, *Ante los medios*..., p. 133.

conformar clubes de discos.[34] Más allá de renegar de las radionovelas, Valtierra consideraba que una radio malsana era aburrida y foco de la degeneración.

En 1955, Ángel Valtierra definió la televisión como un instrumento dual: "de relajación social que penetra en la intimidad del hogar traicioneramente o fuente de luz benéfica que nos hace mejores".[35] Para 1968, concibió a dicho medio como el campo donde la evolución había llegado más lejos. "El mundo se está haciendo pequeño, especialmente por la televisión, ya no es la televisión nacional ni continental la que se propicia: se está yendo hacia la televisión mundial". Su eficacia era extraordinaria, decía: reúne la magia de la lectura, la eficacia del cine, la fuerza del teatro y une todas las características musicales de la radio. En términos de contexto, si había un medio que representara cabalmente la temprana convergencia tecnológica ese era la televisión. Su labor educativa –alfabetizafora– representaba su mayor potencial. De dicha función se desprendía un impacto social directo:[36] la eliminación del analfabetismo y la elección de mejores dirigentes.[37] Es preciso recordar la propuesta del clérigo de formar teleclubes en las parroquias como plan educativo a largo plazo, basado en la formación crítica de televidentes.[38] La televisión debía tener un sentido humano: "no puede convertirse en

---

34 Valtierra, *Las fuerzas que forjan...*, p. 354.

35 A. V. (Ángel Valtierra posiblemente). "Televisión educativa". *Revista Javeriana*. Bogotá: Universidad Javeriana, agosto de 1962, pp. 166-167.
En 1955, el presbítero había usado el mismo término y argumentado que: "puede ser un elemento que, utilizado rectamente llegue a ser difusor de cultura y punto de apoyo para elevar el nivel social y moral del pueblo; o en el caso contrario, usado como simple instrumento comercial y sin normas éticas, para enriquecimiento de unos pocos, las pantallas televisoras minarán las bases fundamentales de la familia y serán instrumentos de corrupción". "¿Cómo se preparan los programas de televisión?". *Señal*. Ciudad de México: 27 de febrero de 1955, p. 9.

36 Ángel Valtierra S.J. "¿Televisión estatal o privada?". *Revista Javeriana*. Bogotá: Universidad Javeriana, julio de 1963, núm. 296.

37 Valtierra, *Ante los medios...*, p. 47.

38 Ángel Valtierra S.J. "Tele-estrellas y teleclubs". *Revista Javeriana*. Bogotá: Universidad Javeriana, septiembre de 1962, núm. 288.

una fuerza-robot". Entre todos los medios referidos por Valtierra, la tele, con señalados pros y contras, parecía producirle una fascinación especial. Para el sacerdote, "la televisión así considerada puede ser no solamente un elemento de bienestar común sino la fuerza más poderosa de la historia en orden a unificar los espíritus y los pueblos".[39]

Todos los medios estuvieron bajo la lupa de Valtierra. Su aproximación mayor fue a la prensa, en la práctica y en teoría, no obstante, su atractivo mayor lo capturó la televisión. La prensa representaba la fuerza de la opinión y la incidencia en lo público. Mientras que la imagen en movimiento que entraba a los hogares podía unir a las familias, dispersas en otras atracciones, al tiempo que alfabetizar.

Consideraciones finales

El padre Valtierra falleció en julio de 1982 en Madrid. En la memoria de la Javeriana se recuerda a este jesuita no porque el edificio 51 lleve su nombre, sino por ser considerado el "padre" de la carrera de comunicación social. Sobre su vocación por los medios, Enrique Neira destacó: "Valtierra intuyó que la información, la comunicación sería cada día más el sistema nervioso de la vida contemporánea, por las reacciones que desencadena y el influjo que transmite a través de todo el cuerpo social".[40] El trabajo del sacerdote en la institucionalización de una unidad académica dedicada a formar periodistas en Colombia fue estratégico y deliberado, como hombre de fe y hombre de academia.

La ponderación de Valtierra lo convierte en un defensor de los medios de comunicación, y a la vez en un vigía de su uso "cristiano". En su faceta más progresista de finales de los años sesenta, la ausencia de fieles en los templos se explicaba por la amplitud y diversidad de los públicos, seducidos ahora las pantallas televisivas. La forma idónea de combatir el problema no estaba en acusar a la televisión, sino en unirse a ella. En las sociedades contemporáneas, "la influencia de la imagen es arrolladora",

39 Valtierra, *Ante los medios...*, p. 47.

40 Neira, *op. cit.*, p. 828.

diagnosticaba el sacerdote.[41] En su momento menos conciliador, cuando aún no había llegado la televisión al país, señalaba que los medios de comunicación, sobre todo la prensa, eran armas que mal utilizadas, podían "acelerar la disolución o condensar tormentas fatales" para la sociedad.[42] Un intelectual católico entre la tradición y la modernidad.

Ahora bien, una institución como la Iglesia católica, a cargo de lo sagrado, cuya base es un conjunto complejo de símbolos con significados propios y verdades absolutas, no podía abandonar la formación profesional de sus miembros –clérigos y laicos– en las técnicas modernas de difusión. Si hay una institución pensada y fundamentada en la comunicación esa es la Iglesia católica –o cualquier otra religión–. Entendiendo el acto de comunicar, simplemente como la producción de significados compartidos mediante el intercambio de información.[43]

---

41 Ángel Valtierra S.J. "La televisión, una ventana abierta al mundo". *Revista Javeriana*. Bogotá: Universidad Javeriana, mayo de 1962, p. 370.

42 Ángel Valtierra S.J. "La prensa: poder omnipotente". *Revista Javeriana*. Bogotá: Universidad Javeriana, marzo de 1950, p. 72.

43 La anterior afirmación está basada en la definición del acto de *comunicar* que formula Manuel Castells, como producción de significados, transmitidos por el intercambio de información. Manuel Castells. *Comunicación y poder*. Ciudad de México: Siglo XXI, 2012, p. 87.

EL TRADICIONALISMO CATÓLICO ARGENTINO. UNA BIOGRAFÍA COLECTIVA A PARTIR DE SUS INTELECTUALES

Facundo Cersósimo
Universidad de Buenos Aires

Introducción

Los actores y empresas políticas inscriptas en el tradicionalismo católico argentino poseen una trayectoria y una heterogeneidad ciertamente desatendida por las agendas de investigación académicas (diagnóstico agravado para el período posperonista). Publicaciones periódicas, librerías, institutos de formación y ciclos de conferencias, entre otros, fueron espacios donde personalidades destacadas de esta familia católica desplegaron intensas actividades.

El artículo se propone reconstruir y analizar las trayectorias de tres intelectuales (al menos así considerados por sus seguidores) del universo católico intransigente: el sacerdote Julio Meinvielle (1905-1973), Jordán Bruno Genta (1909-1974) y Carlos Sacheri (1933-1974). Desde la década de 1930 (en especial los dos primeros individuos) hasta los años setenta, estos tres personajes supieron transitar no sólo por instituciones como la Iglesia católica o las Fuerzas Armadas (o por dispositivos ubicados en sus fronteras), sino que trazaron el puente necesario para transmitir a las generaciones de militantes católicos de la etapa posperonista una memoria católica surgida en torno a los Cursos de Cultura Católica inaugurados en 1922.

El recorrido de sus obras y actividades permite varias cuestiones: dimensionar el lugar adquirido como formadores de nuevos militantes que durante las décadas de 1960 y 1970 confluyeron en una amalgama contrarrevolucionaria con el objetivo de detener lo que consideraban un

inexorable avance revolucionario; detectar los espacios de sociabilidad más relevantes de la galaxia católica tradicionalista (librerías, jornadas, publicaciones), y reconstruir las redes de dicho sector del catolicismo local.

Para ello, en primer lugar se dará cuenta de las trayectorias de las figuras en cuestión prestando especial atención a los ámbitos de sociabilidad y empresas político-periodísticas por donde circularon con mayor intensidad. Se contextualizará, entonces, el lugar que ocuparon figuras como Meinvielle y Genta en el resurgimiento del tradicionalismo católico a partir de 1955, y luego se analizarán los aportes de Sacheri en tanto integrante de una nueva generación de la familia católica en cuestión. En un segundo momento, y a pesar de compartir similares coordenadas ideológicas, se trazará un análisis comparativo de sus trayectorias destacando las diferencias dentro del espectro tradicionalista.

Julio Meinvielle, Jordán Bruno Genta y el resurgimiento del catolicismo intransigente

El 16 de septiembre de 1955 un golpe de Estado derrocaba al gobierno de Juan D. Perón. El conflicto iniciado con la Iglesia católica meses antes no solo apartó a un aliado clave de su proyecto, sino también habilitó la conformación de una amalgama por demás heterogénea que incorporaba a diversos actores políticos, sociales y económicos detrás del común deseo de poner fin a los años peronistas. Partiendo de diferentes diagnósticos, los partidarios del golpe de Estado coincidían en la perentoria necesidad de concluir con un régimen "demagógico" e "inmoral". En ese arco opositor los católicos intransigentes[1] participaron activamente.

1 Dentro del *catolicismo intransigente* argentino incluimos a un conjunto de fieles católicos identificados, entre otras cuestiones, por compartir la convicción de que la Iglesia católica era la única y verdadera religión; por presentar una fuerte reacción frente a las corrientes de secularización y laicización de la sociedad iniciadas con la Reforma protestante en el siglo xvi; por rechazar tanto el liberalismo, la democracia como el comunismo. Para mayores precisiones conceptuales. Facundo Cersósimo. "El tradicionalismo católico argentino: entre las Fuerzas Armadas, la Iglesia Católica y los nacionalismos. Un estado de la cuestión". *PolHis. Revista Bibliográfica del Programa Interuniversitario de Historia Política*. Buenos Aires, año 7, núm. 14, 2014, pp. 341-374.

Acompañantes entusiastas del proceso iniciado con el golpe de Estado del 4 de junio de 1943 –donde Perón iniciaría su ascenso político–, creyeron encontrar allí la posibilidad de desplegar el proyecto católico que la experiencia de José F. Uriburu (1930-1932) no logró concretar. Los primeros meses de la dictadura parecían confirmar sus deseos de que la Argentina retornara al sendero hispano-católico liderado por España, ahora conducida por Francisco Franco. Enseñanza católica en las escuelas, represión al comunismo, no alineamiento con el bloque de los aliados en la Segunda Guerra Mundial y el acceso a importantes cargos del Estado (entre ellos, el siempre deseado Ministerio de Justicia e Instrucción Pública de la Nación a cargo de Gustavo Martínez Zuviría) eran señales que parecían confirmar que, finalmente, la instauración de la "nación católica" había llegado.

Sin embargo, la precipitada coyuntura nacional e internacional modificaría el rumbo inicial. La ruptura de relaciones con los países fascistas, la posterior proscripción de agrupaciones simpatizantes de los mismos y el rumbo "populista" desplegado desde la Secretaría de Trabajo y Previsión por el entonces coronel Juan D. Perón, trazaban una distancia con los postulados tradicionalistas y su obligada salida del proyecto militar.

Las primeras dos presidencias de Perón (1946-1955) los encontrarían dispersos y sin capacidad para sentar un pronunciamiento unificado y claro ante la novedosa experiencia política que transitaba el país. Individualmente fueron recorriendo la década con estrategias y posturas disímiles. Así, mientras figuras como Jordán B. Genta desde un cerrado y anticipado antiperonismo se refugiaba junto a sus discípulos en la "Cátedra Privada de Filosofía" que en 1946 inauguraba en su domicilio particular, el sacerdote Julio Meinvielle, luego de tímidos elogios, en 1949 ya denunciaba desde la revista *Presencia* que la política de Perón conducía el país al comunismo. Otros, como Juan Carlos Goyeneche y Mario Amadeo, decidían, al menos durante los primeros años, presentar una postura conciliadora, acompañando al gobierno desde

lugares periféricos.[2] El devenir de la década peronista fue descartando las esperanzas de los católicos intransigentes que aún guardaban alguna evaluación positiva del gobierno.

A sus ojos, Perón comenzó a representar los peligros de un personalismo colectivizante de impronta obrera que exacerbaba la lucha de clases y una inadmisible degradación moral provocada por sus supuestas conductas personales. El enfrentamiento con la Iglesia y las medidas anticatólicas decretadas por el Estado terminaron de confirmar sus diagnósticos. En dicho contexto consiguieron nuevamente unificarse tras el objetivo de salvar la "esencia" católica de la *Patria* frente a lo que ya consideraban la tiranía peronista.[3]

Por lo tanto, no dudaron en sumarse a los comandos civiles que apoyaron los bombardeos sobre la Plaza de Mayo y sus adyacencias en el centro porteño llevados a cabo por la aviación naval, el 16 de junio de 1955.[4] Tres meses después recibían con fervor la caída de Perón y la

---

2 Germán Ferrari. *Símbolos y fantasmas. Las víctimas de la guerrilla: de la amnistía a la "justicia para todos".* Buenos Aires: Sudamericana, 2009; Luis F. Beraza. *Nacionalistas. La trayectoria política de un grupo polémico (1927-1983).* Buenos Aires, Cántaro, 2005, p. 67. Goyeneche y Amadeo escriben en *Dinámica Social*, que a diferencia de publicaciones como *Presencia*, observaba positivamente al peronismo. Años después, ahora desde las páginas de *Quincena*, adoptaban una línea más crítica. Amadeo, además, dirigió por esos años la revista de la Facultad de Derecho de la Universidad de Buenos Aires, donde participaban personalidades nacionalistas católicas adherentes al peronismo como Arturo Sampay e Ignacio Anzoátegui, entre otros. Mario Amadeo. *Ayer, hoy, mañana*. Buenos Aires: Gure, 1956.

3 Para los enfrentamientos con la Iglesia, *cf.* Loris Zanatta. *Perón y el mito de la nación católica. Iglesia y Ejército en los orígenes del peronismo (1943-1946).* Buenos Aires: Sudamericana, 1999; Lila Caimari. *Perón y la Iglesia Católica. Religión, Estado y sociedad en la Argentina (1943-1955).* Buenos Aires: Emecé, 2010.

4 Sobre la participación de militantes católicos en las jornadas de junio y septiembre de 1955, consultar las memorias de Amadeo. *op. cit.*; Juan F. Guevara. *Argentina y su sombra*. 2ª ed. Buenos Aires: ss.e., 1973; María Josefina Amadeo de Beccar Varela. *Memorare… (Acordaos).* Buenos Aires, s/e., 1998; Marcelo Sánchez Sorondo. *Memorias. Conversaciones con Carlos Payá*. Buenos Aires: Sudamericana, 2001; Juan Luis Gallardo. *De memoria nomás. Recuerdos políticamente incorrectos*. La Plata: Universidad Católica de La Plata, 2011.

victoria de la "Revolución Libertadora", tal como se autodenominaba el nuevo gobierno militar.

Dentro del heterogéneo frente que se conformó para derrocar al peronismo, encontraron en Eduardo Lonardi –presidente *de facto* entre septiembre y noviembre de 1955– a su mejor interlocutor. Oficial de artillería y católico practicante, a través de su esposa se hallaba emparentado a los Villada Achával, una tradicional familia católica de la provincia de Córdoba. Con una activa participación de las redes católicas provinciales, y a través de uno de sus principales colaboradores en la conspiración, el mayor Juan Francisco Guevara, pretendió imprimirle al levantamiento la impronta de una "cruzada" religiosa.

Los antecedentes católicos del nuevo presidente y su estrategia política de recuperar ciertas aristas nacionalistas del gobierno depuesto, otorgaban esperanzas a no pocos católicos tradicionalistas de que era posible retomar el rumbo inicial del proyecto militar de junio de 1943. La inserción alcanzada en el Estado también. Así retornaban destacadas figuras, mientras otras nuevas, que tendrán una extensa trayectoria en empresas políticas católicas y nacionalistas, aparecieron por primera vez en lugares expectables de gobierno: Mario Amadeo era designado Canciller, Atilio Dell'Oro Maini ministro de Educación, Juan Carlos Goyeneche secretario de Prensa y Difusión (acompañado por Ricardo Curutchet como subsecretario), mientras que Clemente Villada Achával (cuñado de Lonardi) y el mayor Guevara eran designados secretarios de Asesoramiento con rango de ministros. A su vez, dos militares católicos nacionalistas como el general Justo León Bengoa y el coronel Eduardo Señorans, ocupaban el Ministerio de Guerra y la subjefatura del Estado Mayor General del Ejército, respectivamente.[5]

La política conciliadora que promovía Lonardi, y el elenco de colaboradores que lo rodeaba, resultaron intolerables para los sectores liberales que también protagonizaron el derrocamiento de Perón. Éstos

---

5 Guevara. *op. cit.*, pp. 69-113; Alain Rouquié. "La tentación del catolicismo nacionalista en la República Argentina". *Autoritarismos y Democracia. Estudios de Política Argentina*. Buenos Aires: Edicial, 1994, pp. 83-139.

veían en muchos de los nuevos funcionarios los rastros nazi-fascistas que pretendían erradicar del país. El intento de designar como ministro del Interior a Luis María de Pablo Pardo, separando la cartera de Interior y Justicia que ocupaba el liberal Eduardo B. Busso, fue el detonante que puso fin a la tensa convivencia de ambos sectores. Resistido fuertemente por Isaac Rojas desde la Marina (y a cargo de la vicepresidencia), por Pedro E. Aramburu desde el Ejército y por civiles integrantes del gobierno, ninguno estaba dispuesto a tolerar la nueva disposición. Con las presiones destituyentes hacia Lonardi dejaban en claro que la "desperonización" debía eliminar todo los rastros considerados totalitarios, aún también el de los católicos que lo acompañaban.[6]

A sesenta días de haber asumido, la experiencia lonardista llegaba a su fin. Acotada en el tiempo, pero más intensa y relevante que gestiones castrenses previas, esta participación marcará una huella en su memoria militante, tanto por el activo papel de muchos de ellos en las jornadas de junio y septiembre de 1955, por la relevancia de los cargos obtenidos en el Estado, como por las enseñanzas (y futuras desconfianzas) que dejaba la coalición junto a "los liberales".

El capítulo lonardista también representaba tanto un punto de llegada como de partida. Allí confluían derroteros de biografías militantes atravesadas por el tradicionalismo católico como por diversas gradaciones de nacionalismos. Algunos partirán por caminos que los llevarán a sedes católicas democráticas, o nacionalistas populares que habilitarán acercamientos al peronismo, otros hacia empresas demócratas cristianas o liberales; mientras que un conjunto de laicos, en el clima político y social de las décadas venideras, mantendrán o profundizarán sus posturas ante el avance de un arco variopinto de "enemigos".

De esta manera, si figuras como Amadeo limaban las aristas más intransigentes de su identidad nacionalista y católica (camino iniciado ya durante el peronismo), y Dell'Oro Maini, personalidad central del

6 Acerca de las internas de la "Revolución Libertadora", veáse María S. Spinelli. *Los vencedores vencidos. El antiperonismo y la "revolución libertadora"*. Buenos Aires: Biblos, 2005.

dispositivo católico desde los inicios de siglo, se acercaba a la Democracia Cristiana (lo que le permitía continuar en el gabinete de Aramburu, anticipando, quizás, el catolicismo aceptado de aquí en más por las elites liberal-conservadoras);[7] otros, como Juan C. Goyeneche, Jordán B. Genta, M. Roberto Gorostiaga y Julio Meinvielle, no solo mantenían sus coordenadas sino que en los años venideros las desplegaban aún con mayor virulencia. Este último grupo –al que habría que sumarle al multifacético sacerdote Leonardo Castellani– se encargará de transmitir la experiencia y la memoria católica de los años treinta, y en torno a ellos se formarán nuevas camadas de activistas católicos incorporados a la vida política en el agitado 1955, como en los años posteriores.

Así, mientras que en el clima de época determinado por la Guerra fría, la Revolución cubana, el Concilio Vaticano II y la resolución de la cuestión peronista, una parte no menor de la militancia católica y nacionalista atravesaba desplazamientos ideológicos, resignificaciones de trayectorias y cruces de fronteras con heterogéneos (e impensados) actores políticos; otros, como se mencionó, profundizaban la impronta intransigente de su catolicismo.

Las vicisitudes de la organización *Tacuara* son una muestra de ello y un indicio de las fracturas que comenzaron a sufrir las familias de la derecha. De sus crisis periódicas se desprendieron grupos como el *Movimiento Nueva Argentina* que se aproximaba al peronismo, el *Movimiento Nacionalista Revolucionario Tacuara* que derivaba en organizaciones guerrilleras, mientras otros, siguiendo al sacerdote Meinvielle, conformaban la *Guardia Restauradora Nacionalista* y denunciaban la infiltración comunista al interior mismo de la organización.

La experiencia del *Sindicato Universitario de Derecho* (SUD), agrupación estudiantil que funcionaba en la Universidad de Buenos Aires (UBA), también fue para un sector de las nuevas generaciones

7 Un interesante análisis de los derroteros iniciales de Dell'Oro Maini en el campo católico en Fernando Devoto. "Atilio Dell'Oro Maini. Los avatares de una generación de intelectuales católicos del centenario a la década de 1930". *Prismas. Revista de historia intelectual*. Buenos Aires: UNQ, núm. 9, 2005, pp. 187-204.

(tentados muchos de ellos por el prestigio social aún brindado por la abogacía) un ámbito de sociabilidad política relevante que hacia finales de los años cincuenta lograba reunir a un numeroso grupo de militantes detrás de tópicos antiliberales, nacionalistas y católicos. En las jornadas del año 1958, atravesadas por los debates del proyecto de ley conocido como "laica o libre" (proyecto que, una vez aprobada la ley, habilitó a las universidades de gestión privada a emitir títulos oficiales), se formaban en las pujas universitarias y callejeras un conjunto de jóvenes que luego conocieron derroteros heterogéneos. Si bien buena parte protagonizó la experiencia de *Tacuara*, otros se sumarían a empresas católicas tradicionalistas.[8]

Si tenemos que situar un punto de partida de las experiencias tradicionalistas en la Argentina posperonista, debemos dar cuenta de un emprendimiento periodístico: la revista *Combate*. Bajo el lema bíblico "Mi boca dice la verdad, pues aborrezco los labios impíos", fue promovida por uno de los "notables" de la familia tradicionalista argentina (aunque no sin detractores en ella). Desde diciembre de 1955 hasta mediados de 1967, Jordán Bruno Genta publicó la revista que lo tuvo como figura destacada. Sin ejercer la dirección, pero reservándose la sección editorial, criticaba desde sus páginas a la "Revolución Libertadora", aún en su etapa lonardista. Transformándose así en una *rara avis* dentro de las filas católicas intransigentes, tenía el convencimiento de que el nuevo

---

8 Algunos de los integrantes que comienzan su militancia en el SUD luego serán destacadas figuras de Tacuara, entre ellos, Emilio Berra Alemán, Juan Carlos Coria, Enrique Graci Susini, Bernardo Lasarte y Guillermo Malm Green. Otros, como Francisco M. Bosch, Juan Luis Gallardo, Jorge Labanca, Juan Carlos Monedero, Bernardino Montejano, transitarán por diversas empresas católicas intransigentes. Gallardo. *op. cit.*, pp. 110-120; Roberto Bardini. *Tacuara, la pólvora y la sangre.* México: Océano, 2002; María V. Galván. "El Movimiento Nacionalista Tacuara y sus agrupaciones derivadas: una aproximación desde la historia cultural". Argentina : IDAES-Universidad Nacional de San Martin, 2008 (Tesis de maestría); Juan Manuel Padrón. "Nacionalismo, militancia y violencia política. Los tacuaras en la Argentina, 1955-1969". Tandil, Argentina: Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires, 2009 (Tesis de doctorado.), entre otros.

gobierno estaba dominado por la masonería y el comunismo.[9] Dirigida en sus primeros años por un joven Antonio Rego (más tarde convertido en importante divulgador del pensamiento católico y nacionalista desde su editorial y mítica librería Huemul), contará con las siempre requeridas y dispuestas plumas de Julio Meinvielle y Leonardo Castellani, además de la colaboración de María Lilia Losada y de Mario Caponnetto, esposa y yerno del autor intelectual de la publicación.

A las clásicas coordenadas tradicionalistas, Genta sumaba una obsesión mayor de la habitual en denunciar los peligros de la infiltración masónica y recurrentes intervenciones antisemitas reflejadas en la sección titulada "Crónica del ghetto". Allí se satirizaba a la comunidad judía y se llegaba a defender la veracidad del escrito *Los Protocolos de los Sabios de Sión*.[10] Ambas aristas, como la capacidad de incorporar registros de otras culturas de derechas, reaparecerán décadas más tarde en otras empresas periodísticas que buscarán filiarse al pensamiento gentista, tal como será el caso de la revista *Cabildo*, donde M. Caponnetto cumplirá un rol clave como puente de sendos emprendimientos periodísticos.[11]

9 Ferrari. *op. cit.*, p. 198.

10 *Cf. Combate*, núm. 65, 1959, p. 4, citado en Mario Ranalletti. "Contrainsurgencia, catolicismo intransigente y extremismo de derecha en la formación militar argentina. Influencias francesas en los orígenes del terrorismo de Estado (1955-1976)". Daniel Feierstein (comp.). *Terrorismo de Estado y genocidio en América Latina*. Buenos Aires: Prometeo, 2009, p. 257.

11 Según Mario Caponnetto: "Es cierto que *Combate* no disimuló sus simpatías por el fascismo italiano, el corporativismo portugués, el falangismo español, las figuras de Charles Maurras y Oswald Spengler y aún por ciertos aspectos –muy limitados– de la política de la Alemania nacional-socialista, lo que no implicaba, de ningún modo, una asunción de los principios ideológicos del nazismo incompatibles con la fe católica". Mario Caponnetto. *"Combate" (1955-1967). Estudio e índices*. Buenos Aires: Instituto Bibliográfico Antonio Zinny, 1999, p. 32.

Carlos Sacheri, La Ciudad Católica y la expansión de las redes tradicionalistas

La aparición de *La Ciudad Católica* en la Argentina fue consecuencia del accionar en el país del grupo homónimo francés surgido en 1946, bajo el auspicio de Jean Ousset, *La Cité catholique*. Militante en su juventud de la *Acción Francesa* de Charles Maurras, durante los años cuarenta Ousset se vinculó a la Congregación de los *Cooperadores Parroquiales de Cristo Rey*. Desde entonces, y tras participar en los retiros espirituales que éstos realizaban (basados en los ejercicios ideados por San Ignacio de Loyola en el siglo xvi), su prédica anticomunista se transformó notablemente. Allí se interioriza del mensaje y metodología de trabajo de los padres cooperadores y se convence de que el único camino para derrotar al comunismo consiste en la recristianización de la sociedad. Manteniendo los vínculos con ellos, decide, sin embargo, crear dicha obra laica con el objetivo de imprimirle una impronta decididamente política a su "misión" contrarrevolucionaria.

Gracias a la ayuda brindada por el entonces arzobispo del lugar, monseñor Antonio Caggiano, en la década del cincuenta la Congregación arriba a la Argentina y se establece en las afueras de la ciudad de Rosario. Ya designado arzobispo de Buenos Aires, y luego vicario castrense, con su intermediación y la de otros sacerdotes, en el transcurso de la década siguiente los padres cooperadores consiguen implantarse en los espacios católicos intransigentes locales y, en especial, en las Fuerzas Armadas, donde replican sus ejercicios ignacianos.[12] Uno de sus sacerdotes, por entonces destinado en Argentina, amigo personal de Ousset y miembro fundador de *La Cité catholique*, fue quien a finales de 1958 comenzó a vislumbrar la posibilidad de reclutar a un grupo de laicos para crear en el país una filial de la obra francesa. Así, Georges Grasset, un personaje que supo mantener su biografía personal bajo un halo de misterio y hermetismo, a partir de sus redes personales y grupales (más la colaboración de Meinvielle) reúne al núcleo fundador. Integrada por

12 Ranalletti. *op. cit.*

el entonces coronel Juan Francisco Guevara (como se describió, de activa participación en la "Revolución Libertadora" y pieza clave del entorno de Lonardi), el ingeniero de origen francés Roberto J. Pincemin (también amigo personal de Ousset), el acaudalado empresario Mateo Roberto Gorostiaga y Juan Carlos Goyeneche (militante católico de extensa trayectoria), en marzo de 1959 quedaba establecida en Argentina *La Ciudad Católica*.[13]

Aunque formalmente presidida por Gorostiaga, en la práctica su funcionamiento fue colegiado con la participación de Grasset "en la sombras", quien, al parecer, nunca dejó de guiar y tutelar las acciones del grupo.[14] En el transcurso de los años sesenta y los posteriores, cobró forma una organización interna que permitió contener su crecimiento.[15]

Si partiendo de los trabajos escritos de Ousset, el ideario que divulgaba *Ciudad Católica* no presentaba demasiadas novedades respecto al pensamiento católico antimodernista europeo (de allí que encontrará una favorable recepción en los círculos intransigentes locales), fue la metodología de trabajo y la estrategia de crecimiento –importadas del

---

13 Para sus orígenes, veáse Ranalletti. *op. cit.*; Elena Scirica. "Visión religiosa y acción política. El caso de Ciudad Católica-Verbo en la Argentina de los años sesenta". *PROHAL MONOGRÁFICO, Revista del Programa de Historia de América Latina* Vol. 2, 1ª sección: *Vitral Monográfico*, núm. 2. Argentina: Instituto Ravignani, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, 2010, pp. 26-56. Según el testimonio de Juan Francisco Guevara, hacia 1958 el Padre Grasset primero le ofrece a Cosme Beccar Varela (h), por entonces director de la revista *Cruzada*, ser el representante principal de la filial argentina. Según dicho testimonio, ambas personalidades no logran convivir, frustrándose así el primer intento de inaugurar la obra. Héctor H. Hernández. *Sacheri. Predicar y morir por la Argentina*. Buenos Aires: Vórtice, 2007, p. 53.

14 Marie-Monique Robin. *Escuadrones de la muerte. La escuela francesa*. Buenos Aires: Sudamericana, 2005, cap. xv.

15 Hacia el inicio del proceso, estará organizada en torno a Consejos Regionales, un Consejo Nacional donde participaban delegados de las provincias en representación del órgano anterior, un Consejo Directivo de funcionamiento permanente, carácter ejecutivo y con las principales autoridades de la obra. Además se establecerá la realización de una reunión nacional de "animadores" donde participan los integrantes de todos los órganos precedentes. "Ciudad Católica y su reunión de animadores", *Verbo*, núm. 163, 1976, pp. 34-37 (Dirección: Miguel A. Iribarne).

núcleo francés– la principal distinción respecto a las demás empresas laicas analizadas.

Según Ousset, la concreción del proyecto de recristianización de la sociedad y la premisa de "restaurar todo en Cristo" no se daría mediante una acción directa de propaganda y evangelización sobre las masas, sino a través de la cooptación y formación de élites, que él denominaba "los mil". Copiando la metodología leninista (que conoció de cerca durante su cautiverio en un campo de prisioneros junto a soldados comunistas en los inicios de la Segunda Guerra Mundial) y a través de una discreta militancia, "células" de *Ciudad Católica* debían reclutar (en general, a partir de vínculos personales) y adoctrinar adherentes en ámbitos de la sociedad que consideraban estratégicos: la justicia, la educación, el empresariado, la Iglesia católica, las Fuerzas Armadas, entre otros. La formación de una elite integrada por personalidades que ocupaban lugares influyentes en el entramado social permitiría diseminar las ideas de la obra "desde arriba" e irradiarlas al resto de la sociedad. De allí que denominaran "capilaridad" a dicha metodología. Las "células" debían estar conformadas con uno o más miembros de la obra y con los adherentes reclutados, pero no podían superar la docena de personas (el ideal propuesto era de 5 a 8) y siempre mantener en reserva la participación en las mismas. Una vez que sus integrantes se hallaban consustanciados con los objetivos, eran alentados a conformar nuevas "células" en pos de preparar las condiciones contrarrevolucionarias que permitan edificar un *nuevo orden* cristiano.[16]

Si bien los primeros contactos con los posibles adherentes se hacían de manera personal, la "carta de presentación" del grupo, su vidriera pública y el principal material de divulgación de sus ideas, era su publicación oficial: la revista *Verbo*. También bajo la dirección de M. Roberto Gorostiaga, de escasa factura y diseño rudimentario (al comienzo su tapa presentaba los colores blanco y amarillo del Vaticano), circulaba a través de suscripciones o en la red de librerías tradicionalistas, donde se insertaron a través de una propia: el *Club del Libro Cívico*. Desde sus páginas se podía conocer el ideario y metodología de trabajo a partir de

16 Scirica. *op. cit.*

los artículos que, en los inicios, consistían mayormente en traducciones al español de notas publicadas por su homónima francesa, *Verbe*, como fragmentos de libros de Jean Ousset.[17]

La metodología de expansión y difusión adoptada, la inexistencia de locales abiertos al público (su sede central era un departamento en el quinto piso de la calle Córdoba 679, en la Ciudad de Buenos Aires) y la ausencia de figuras de renombre entre sus autoridades, le otorgaron a *Ciudad Católica* un perfil hermético y difícil de dimensionar en cuanto a cantidad de miembros como a su real inserción en los ámbitos seleccionados para actuar. Así todo, sí puede constatarse sin riesgos que a partir del *background* y las redes personales de sus fundadores, sumado a la agenda de contactos que le habilitaron los padres cooperadores, el agitado despliegue de actividades del Padre Grasset, y el contexto político y religioso argentino (que en los años posteriores parecía confirmar sus diagnósticos acerca del imparable avance de "la Revolución"), facilitaron en los años venideros un importante crecimiento.[18]

Claro que dicho crecimiento difícilmente pueda medirse en función del conocimiento público logrado, teniendo en cuenta la estrategia de divulgación adoptada. Sí, en cambio, en el predicamento e inserción alcanzada al interior de las elites, en especial, en el ámbito castrense y,

---

17 *Idem.* Hacia 1963, dos años después de visitar por primera vez la Argentina, Ousset, en el marco de la expansión de *La Cité catholique,* decide modificarle el nombre por el de *Office international des œuvres de formations civiques et d'action doctrinale selon le droit naturel et chrétien* [Oficina Internacional de Obras de Formación Cívica y de Acción Doctrinal según el Derecho Natural y Cristiano]; y, a su vez, *Verbe* comienza a denominarse *Permanences*. Bajo la nueva denominación celebra una vez al año en Laussane, Suiza, los luego recordados "Congresos de Laussane", donde participaban exponentes mundiales del pensamiento católico intransigente.

18 Hacia 1982 afirmaban que con 2 mil hombres formados y activos –que "pertenecen a tres grandes grupos: los militares, los religiosos y los civiles"– se podría influir "profundamente" en la política nacional. En el mismo artículo aproximaban un posible número de sus miembros. Tal como metafóricamente cuantificaba Ousset cuando mencionaba a "los mil", afirmaban: "en cuanto a los hombres formados y concertados, estamos a mitad de camino", en referencia a los 2 mil necesarios. *Cf.* "Carta al Lector. VIII Congreso del IPSA: la representatividad natural y el poder político", *Verbo*, núm. 220, 1982, pp. 5-8.

más aún, en el eclesiástico. Además de los vínculos con el sacerdote Meinvielle y el cardenal Caggiano, supieron tejer fluidas relaciones con personalidades como los obispos Adolfo Tortolo, Guillermo Bolatti, Victorio Bonamín, Miguel Medina y el sacerdote Raúl Sánchez Abelenda, entre otros.[19]

Fue tras el golpe de estado de junio de 1966, y durante los primeros años del gobierno *de facto* de Juan Carlos Onganía, cuando la *Ciudad Católica* comenzó a obtener rédito del trabajo previo efectuado al interior de la Iglesia y de las Fuerzas Armadas. Claro que su crecimiento era parte del avance de un heterogéneo entramado católico sobre distintas agencias estatales. Algunas figuras directamente pertenecían a instituciones oficiales del laicado católico; otros, bajo coordenadas nacional-desarrollista, procedían del *Ateneo de la República* (un club político que en los hechos funcionaba como una red de sociabilidad política y cultural por donde circulaban empresarios, intelectuales, funcionarios públicos, y cuyo núcleo fundador liderado por Mario Amadeo se hallaba cada vez más alejado de su pasado intransigente)[20]; unos pocos desde el *Opus Dei* (en boga en la España franquista de los sesenta permeada cada vez más por el ideario tecnócrata-desarrollista); mientras que desde sede tradicionalista otros lo hicieron desde *Ciudad Católica*. Si bien todos ellos podían identificarse como católicos y compartir espacios y actividades en común (excepto, quizás, el último de ellos), sus prácticas y coordenadas ideológicas no eran similares. Por lo tanto, el entorno católico que rodeaba a Onganía era ciertamente diverso; su análisis tras el lente dicotómico de "liberales" y "católicos" parecía indicar una homogeneidad de la que realmente carecía.

Fue en el flamante Ministerio de Bienestar Social donde pudo reflejarse con mayor claridad las heterogeneidades (y tensiones) de las

19 Scirica. *op. cit.*

20 *Cf.* Fortunato Mallimaci y Guido Giorgi. "Catolicismos, nacionalismos y comunitarismos en política social. Redes católicas en la creación del Ministerio de Bienestar Social de Argentina (1966-1970)". *Revista Cultura y Religión*, vol. 1, núm. 6, 2010, pp. 113-144.

familias católicas convocadas.[21] En una de sus dependencias, la Secretaria de Promoción y Asistencia de la Comunidad (SEPAC), fue designado Mateo Roberto Gorostiaga, miembro fundador de *Ciudad Católica* y por entonces director de *Verbo*. Desde allí intentó la puesta en práctica del "comunitarismo" a través de la revitalización de los *cuerpos intermedios* pregonado por el *principio de subsidiariedad* católico; como pretendía la obra –y un objetivo compartido con el nuevo presidente *de facto*– una vía para reemplazar al sistema liberal de partidos políticos.[22] El ingreso de Gorostiaga a los equipos de gobierno estaba acompañado, además, por otros nombramientos de personas vinculadas a *Ciudad Católica*.[23] Desde su aparición en 1959, fue si dudas el momento de mayor inserción alcanzado en el Estado.

Sin embargo, con el cambio de gabinete a comienzos del año 1967, su principal dirigente en el gobierno presentaba la renuncia en disconformidad con la modificación del rumbo económico, ahora a cargo del ministro Adalbert Krieger Vasena. Así, el proyecto "comunitarista" quedaba bajo la responsabilidad de su sucesor en la SEPAC, el ateneísta Raúl Puigbó, cuya interpretación e implementación del *principio de subsidiariedad* no coincidía con los objetivos de los integrantes de *Ciudad*

21 *Idem.*

22 Durante la década del sesenta se realizaron experiencias a nivel municipal en La Plata, Pergamino y en la provincia de Córdoba. Para el caso de Pergamino, en la provincia de Buenos Aires. Laura Graciela Rodríguez y María Barbarito. "Los católicos de derecha en los años sesenta. La experiencia 'comunitarista' en Pergamino (1966-1973)". *Actas Terceras Jornadas Nacionales de Historia Social*. La Falda, Córdoba, 2011.

23 En los inicios de la dictadura, Juan Francisco Guevara se ubicó entre los hombres de consulta de Onganía, siendo a comienzos de 1967 designado embajador en Colombia, aunque para entonces ya se había alejado de la organización; mientras que Roberto J. Petracca fue nombrado ministro de Bienestar Social. Otro conjunto de funcionarios (al parecer sin filiación directa a la obra laica, pero sí próximos a ella), ocuparon importantes cargos. Carlos José Caballero gobernador-interventor en la provincia de Córdoba, Francisco Imaz gobernador-interventor en la provincia de Buenos Aires, mientras que el general (RE) Eduardo Señorans, amigo de Guevara, ocupa la Secretaría de Informaciones del Estado. *Cf.*, entre otros, Rogelio García Lupo. *Mercenarios y monopolios en la Argentina. De Onganía a Lanusse: 1966-1973*. Buenos Aires: Legasa, 1984, pp. 11-27; Rouquié. *op. cit*.

Católica. El "giro liberal" y tecnocrático de la dictadura de Onganía opacaba la agenda anticomunista que tantas esperanzas había despertado en las filas tradicionalistas y, buena parte de sus representantes laicos, comenzarían a mostrar ciertas críticas y distanciamientos.

Tras su renuncia en la SEPAC, Gorostiaga decidió abandonar la *Ciudad Católica*, al parecer, por disentir con la evaluación que realizaban los demás integrantes de las reformas conciliares.

Si bien Adalberto Zelmar Barbosa pasó a ejercer la dirección de *Verbo* tras el nombramiento de Gorostiaga en la SEPAC, en 1967 sucedían los cambios más significativos. Por un lado, Juan Francisco Guevara se distanciaba del Padre Grasset por diferencias acerca de las estrategias de visibilidad que debía adoptar el grupo; mientras que, como consecuencia del alejamiento de Gorostiaga, Carlos Alberto Sacheri era nombrado nuevo presidente de la obra.[24]

Tras un primer viaje de estudios a comienzos de la década del sesenta, Sacheri se hallaba nuevamente en la Universidad Laval, en Canadá, completando ahora su doctorado en filosofía. Allí estrechó vínculos con el fundador de la *La Cité catholique*, Jean Ousset, profundizando en el conocimiento de sus escritos, y de los objetivos y métodos de trabajo de la obra. Si bien en 1963 había ya establecido una relación a partir de la visita que el dirigente francés realizara a la Argentina (a partir de entonces iniciaron sus colaboraciones con la revista *Verbo*); y no, fue su segunda estadía en Canadá la que terminó de consolidar la relación y decidiendo su "repatriación" a la Argentina como nuevo presidente de *Ciudad Católica*.[25]

---

24 Ranalletti. *op. cit.*, p. 266.

25 Hernández. *op. cit.*, p. 54; Elena Scirica. "*Un embate virulento contra el clero tercermundista. Carlos Sacheri y su cruzada contra 'La Iglesia clandestina'". Anuario del Centro de Estudios Históricos "Prof. Carlos S. A. Segreti"* (10), 2012, 283-302**.** Carlos Alberto Sacheri nace en 1933, siendo el cuarto hijo del abogado y general del Ejército Oscar Antonio y de María Elena Kussrow. Su padre fue el último auditor del Ejército de Perón y autor del Código de Justicia Militar; y por su matrimonio era sobrino político de Mario Amadeo. Desde los 15 años toma lecciones de filosofía con el padre Julio Meinvielle, en la Casa de Ejercicios de la calle Independencia, en la Ciudad de Buenos Aires. Cursa incompletos

La nueva etapa a cargo de Sacheri representó un crecimiento notable tanto del grupo católico como de la revista, etapa que concluirá con su asesinato en 1974 y la posterior crisis interna de 1976. Sus lazos familiares (al momento del golpe militar de 1955, su padre era general Auditor del Ejército), su sólida formación académica en filosofía (que le permitirá insertarse en ámbitos académicos públicos y privados), su relación directa con Ousset (de aquí en más los intercambios con el grupo francés se estrecharán notablemente), el estilo menos intransigente de su prédica (en contraposición a exponentes como Genta y Meinvielle) y su pertenencia a una nueva generación de católicos (había nacido en 1933), fueron elementos que contribuyeron al aumento de la inserción de *Ciudad Católica* no sólo al interior del ámbito castrense, sino también en disímiles espacios religiosos, sociales, educativos, culturales, donde Sacheri solía desplegar una abultada agenda de actividades.[26]

Pero fue sin duda la publicación de *La Iglesia clandestina*, en abril de 1970, lo que le dio una visibilidad hasta entonces desconocida. Destinado a denunciar la actuación del Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo (MSTM), era el producto de la recopilación de una serie de artículos ya redactados para *Verbo*. Editado por Ediciones del Cruzamante, a comienzos de 1971 ya alcanzaba su cuarta edición (una quinta aparecerá durante el Proceso, en 1977), sumado a la difusión que su autor realizaba en conferencias y charlas en clubes y asociaciones barriales, centros

los estudios jurídicos entre 1951 y 1957 en la Facultad de Derecho de la UBA. En 1959 se casa con María Marta Cigorraga, con quien tiene siete hijos. Gracias a las gestiones de Julio Meinvielle y Marcel Clement (también docente en la Universidad Laval, y director del bimensual *L'Homme Nouveau* –junto a *Verbe* e *Itinéreires*– principal divulgador del pensamiento católico intransigente francés), en 1961 gana la beca del "Conseil des Arts du Canada" para estudiar allí. Tiene de docente al belga Charles de Koninck, también referente del catolicismo intransigente. Tras licenciarse en filosofía en 1963, regresa a la Argentina y empieza a escribir en *Verbo* con firma, seudónimo o anónimo. Su amistad con Diana Julia de Massot le abrió las puertas de *La Nueva Provincia* para publicar una serie de artículos que más tarden se editarán como libro bajo el título *El Orden Natural*. En 1965 retorna a Canadá como profesor contratado y a realizar el doctorado donde a través de Marcel Clement estrecha su relación con Jean Ousset. *Cf.* Hernández. *op. cit.*

26 Ranalletti. *op. cit.*

municipales, colegios católicos, organizaciones estudiantiles e incluso al interior mismo de las Fuerzas Armadas; y amplificadas aún más a través de reportajes en programas televisivos y artículos en distintos medios de prensa (por la amistad que lo unía a su dueña, el más destacado fue el diario *La Nueva Provincia*).[27]

Por su parte, en la nueva etapa de *Ciudad Católica*, la revista *Verbo*, además de enriquecerse con sus artículos, mejoraba su diseño, incrementaba el número de páginas y comenzaba a incorporar publicidad de Aerolíneas Argentinas (para entonces, a cargo de la Fuerza Aérea) y de otras importantes empresas privadas (Olivetti, Renault, General Motors, Molinos Moyerca, Petracca construcciones, entre otras).[28] De allí en más, la *Ciudad Católica* reforzó su intransigencia ante el clima de agitación política y social que vivía el país. Así, el lenguaje bélico y la necesidad de combatir al enemigo subversivo a través de la violencia ganaron espacio en su prédica en detrimento de su objetivo fundacional de conformar una élite de "los mejores" preparada para las tareas contrarrevolucionarias.[29]

El mismo año en que Sacheri asumía su nueva función, *Combate*, la publicación orientada por Jordán B. Genta, llegaba a su fin, no sin antes adoptar una postura crítica hacia Onganía. Al igual que con Lonardi, sus credenciales católicas no bastaron para obturar una oposición centrada, en este caso, en el "modernismo tecnocrático y liberal" que asumía la dictadura.[30]

Iguales pero diferentes. Consideraciones finales

Los asesinatos de Genta y Sacheri, en octubre y diciembre de 1974, convencieron a la familia tradicionalista acerca de la urgente necesidad de intervención de

27 *Ibid.,* p. 268; G. Ferrari. *op. cit.*, p. 245 y, especialmente, Scirica, "Un embate virulento contra..."

28 *Cf.* Scirica, "Un embate virulento contra..." Durante los años del proceso continuarán los avisos publicitarios de empresas privadas como Olivetti, Etchart Privado, Renault, Industrias químicas Pampa.

29 *Idem.*

30 Caponnetto. *op. cit.*, pp. 29-30.

las Fuerzas Armadas en el combate "antisubversivo". Transformados ambos en "mártires" de la familia tradicionalista, los aniversarios de sus asesinatos fueron, de aquí en más, motivo de rememoración.[31] Sus ausencias, junto al fallecimiento un año antes de Julio Meinvielle, los privaban de sus referentes intelectuales más destacados en un clima que, tras la muerte de Juan D. Perón, en julio de 1974, estaba dominado cada vez más por la violencia.

Si bien los tres fueron referencias obligadas, sus derroteros individuales, su formación intelectual, las redes institucionales por donde circularon y sus personalidades, presentaron interesantes diferencias. Desde la década de 1920, Meinvielle (1905-1973) fue uno de los actores centrales del renacimiento católico argentino, sea como docente en los Cursos de Cultura Católica (sin dudas se convirtió en uno de los referentes del renacimiento tomista local), sea como promotor de nuevas instituciones (creó la Unión de Scouts Católicos Argentinos e impulsó la Juventud Obrera Católica y nuevas ramas de la Acción Católica Argentina), o como fundador y director de varias publicaciones (entre otras, *Diálogo*, *Nuestro Tiempo*, *Balcón* y *Presencia*). Su pluma siempre fue requerida para jerarquizar cualquier nuevo emprendimiento editorial, llegando a colaborar en un voluminoso catálogo de revistas.

Conocido entre sus seguidores como "el Padre Julio", por sus cursos de teología dictados en la Casa de Ejercicios Espirituales ubicado en el convento de la calle Salta e Independencia en la Ciudad de Buenos Aires, circularon varias generaciones de fieles católicos, y no sólo los linajes aquí estudiados. Muchos de ellos se reconocerán como sus discípulos y la opinión del "padre Julio" será una referencia obligada ante cualquier controversia que se diera en torno al corpus católico. Cura párroco en el barrio porteño de Versalles, supo combinar su actividad parroquial con la polémica y el debate frente a figuras locales e internacionales; de intervenciones por momentos eruditas y por otras sarcásticas y mordaces,

31 Facundo Cersósimo. "Memorias y usos públicos del pasado en torno a la 'lucha antisubversiva'. Notas sobre Carlos Sacheri y Jordán Bruno Genta". *Anuario del Instituto de Historia Argentina*. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad Nacional de La Plata-Centro de Historia Argentina y Americana, vol. 16, núm. 2, 2016, p. 22.

sin embargo, no era bien considerado por una parte del entramado institucional de la Iglesia argentina. De los tres, fue quien tejió lazos más fluidos con espacios católicos de otras latitudes, en especial con el catolicismo intransigente francés. Prolífico escritor, además de alcanzar múltiples reediciones, sus obras llegaron al público europeo y americano al traducirse a varios idiomas.

El derrotero de Genta (1909-1974) presentaba algunas diferencias. Más eficaz como divulgador, docente y combativo conferencista que como referente intelectual (era licenciado en Filosofía por la UBA), desde inicios de la década del cuarenta se preocupó en establecer sólidos vínculos con sectores de las Fuerzas Armadas más que en el espacio católico oficial.

Tras su conflictivo paso como funcionario de distintas áreas educativas durante el proceso militar iniciado en 1943 –cargos que fue perdiendo mientras ascendía la figura de Juan D. Perón (de allí, en parte, que de los tres era quien detentaba el más vehemente antiperonismo)– fue en la Aeronáutica donde, a partir de los años sesenta, su predicamento alcanzó a permear las ideas de varias promociones, en especial a partir de su desempeño docente en la Escuela de Aviación ubicada en la provincia de Córdoba. Mientras, desde la "Cátedra Privada de Filosofía" que funcionó en su domicilio desde 1946, durante dieciocho años dictó cursos para varias generaciones de alumnos, aunque su intransigencia lo llevó a cultivar un auditorio acotado y a restringirle el acceso a ciertas audiencias católicas y aún castrenses, como era el caso de la Armada.[32] Al igual que Meinvielle, en su pensamiento habitaba un componente antisemita, no de raíz bíblica, como podía darse en aquel, sino compaginado con un sistemático predicamento antimasónico.

Por su parte, Sacheri (1933-1974), hijo del abogado y general del Ejército Oscar Antonio Sacheri, pertenecía a una generación más joven que los anteriores. Discípulo de Meinvielle, con tan sólo quince años comenzó a asistir a sus cursos de filosofía; cursos que años después lo in-

---

32 *Cf.* testimonio de Patricio Randle, en Hernández, *op. cit.*, pp. 95, 152 y de su hija María Lilia Genta de Caponnetto. Nicolás Márquez. *El Vietnam argentino. La guerrilla marxista en Tucumán*. Buenos Aires: edición del autor, 2008, p. 116.

centivaron a realizar estudios de grado y posgrado en la Universidad Laval, Canadá, donde accedió a prestigiosos docentes y alcanzó una sólida formación en la disciplina. Una vez que regresó a la Argentina se insertó y circuló por ámbitos académicos tanto públicos como privados. Más identificado con una organización laica (la *Ciudad Católica*) y con su revista (*Verbo*), su personalidad, sin embargo, le permitió cultivar un público sin duda más amplio que las dos figuras precedentes, excediendo así la audiencia tradicionalista y penetrando en un heterogéneo entramado institucional. De mejores relaciones con el mundo católico oficial, a diferencia de Genta su predicamento llegaba a todas las Fuerzas Armadas y hasta la misma Confederación General del Trabajo (escenario impensado para los anteriores), alcanzando a cultivar una amistad con su secretario general, José Ignacio Rucci.[33] A pesar de mostrarse menos prolífico como escritor, dos de sus trabajos, como fueron *La Iglesia clandestina* (1970) y el póstumo *El Orden Natural* (1974), alcanzaron una amplia divulgación. Difícil de sustituir, su asesinato privó de un importante referente a *Ciudad Católica*, que en los años venideros la llevaron a un paulatino aislamiento y a un repliegue sobre las redes tradicionalistas.

33 Según Vicente Massot, "tenía contactos en todas partes, más que Genta". *Cf.* Hernández, *op. cit.*, p. 444. En otro testimonio, Massot daba cuenta de la amistad mantenida con Rucci. *Cf.* Beraza. *op. cit.*

EFRAÍN GONZÁLEZ MORFÍN: UN INTELECTUAL Y POLÍTICO CATÓLICO DESPUÉS DEL CONCILIO VATICANO II

Laura Alarcón Menchaca
El Colegio de Jalisco

Introducción

En la vida, los seres humanos recibimos una gran influencia tanto dentro del ámbito familiar como del social. El contexto histórico y geográfico es, sin duda, un condicionante que influye en nuestros caminos. Efraín González Morfín[1] fue un católico notable, hijo de un destacado político jalisciense caracterizado por ser un ferviente católico: Efraín González Luna, quien ha sido considerado el ideólogo principal del Partido Acción Nacional (PAN), fundado en México en 1939 –durante el sexenio de Lázaro Cárdenas–, y que planteaba un proyecto alternativo de nación a la luz de los principios de la Doctrina Social de la Iglesia (DSI).

Para comprender a un intelectual y político católico después del Concilio Vaticano II, como es el caso de Efraín González Morfín, es importante considerar su trayectoria de vida y el contexto en que se desarrolló. González Morfín estuvo en la Compañía de Jesús aproximadamente doce años, lo que nos lleva a hacernos cuestionamientos como los siguientes: ¿dónde adquirió su sólida formación intelectual? ¿Quiénes influyeron en ella? ¿En qué medida fue determinante su hogar en sus decisiones de vida? ¿Hasta qué punto su paso por la Compañía de Jesús fue decisivo para su formación académica y su trayectoria política?

En este texto pretendo analizar, con apoyo de documentos personales del sujeto y de su padre, así como de otras fuentes, su trayectoria de vida

---

1 De acuerdo con su acta de nacimiento, según lo señalan sus familiares, fue registrado con el nombre de Efraín González Luna Morfín. A lo largo de su vida, utilizó el nombre de Efraín González Morfín, excepto los últimos años.

y la manera en cómo fue construyendo su formación intelectual que lo llevó a plantear propuestas en torno a la DSI para un cambio en México. Me centraré en los años de estancia en la Compañía de Jesús, pero sin dejar de lado la interacción con su mundo familiar y su contexto social. Ahondaré en su formación como jesuita, ya que lo considero fundamental para su vida en el mundo político y su desempeño académico.

Pensar en González Morfín como un intelectual católico requiere que nos detengamos a reflexionar sobre ello. Félix Guattari se pregunta qué es un intelectual y responde que "Es alguien que ha sido elegido en el campo social para representar una función intelectual. Preferiría que se hablara de intelectualidad que afecta a toda la sociedad. Los maestros son intelectuales, los enfermeros psiquiátricos son intelectuales. No hay dominio de la actividad tecnológica, social o productiva que no remita, y cada vez más, a funciones intelectuales".[2] François Dosse señala que se dan distintos enfoques para definir a los intelectuales, pero que dentro de una visión ética se considera que "el intelectual es, ante todo, portador de valores, de un compromiso e incluso de una misión. Más que su oficio, lo que aquí cuentan son la defensa, la ilustración y la transmisión de valores".[3] Por su parte, Michel Leymarie añade que "Un sabio, por ejemplo, se convierte en intelectual desde el momento que abandona su esfera de competencia propia para comprometerse en un debate cívico".[4] Dosse concluye lo siguiente: "Por lo tanto, el intelectual vendría definido por una práctica del distanciamiento, que le permitiría conservar una autonomía y un sentido crítico frente a las instituciones del poder".[5] Edward W. Saïd quien ha estudiado la vida intelectual, señala que "la

---

2 Félix Guattari. Coloquio sobre "Les intellectuels en Europe de 1945 à nos jours: les métamorphoses de l'engagement", Casa de los Escritores, Asamblea Nacional, diciembre de 1991. *Lettre d'information trimestrelle de la Maison des écrivains,* núm. 5, octubre de 1992. Cit. por François Dosse. *La marcha de las ideas. Historia de los intelectuales, historia intelectual.* Trad. de Rafael F. Tomás. Valencia: Universitat de València, 2007, p. 29.

3 *Ibid.*, p. 30.

4 Michel Leymarie. *Les intellectuels et la politique en France*. París: PUF, 2001 (col. "Que Sais-Je?"), p. 11. Cit. por Dosse, *op. cit.,* p. 30.

5 *Idem*.

tarea que incumbe a los intelectuales es distanciarse de sus contactos, de sus afiliaciones ideológicas así como de su pertenencia nacional", y define "al intelectual como un exiliado, un marginal, un aficionado y, finalmente, el autor de un lenguaje que trata de decirle la verdad al poder".[6]

Para Saïd el intelectual es como un exiliado pero en sentido metafórico, ya que vive al margen de los parámetros nacionales, se confronta con el poder y vive como un náufrago. Por tal motivo, hablar de la historia de los intelectuales "no puede limitarse a una definición *a priori* de lo que debería ser el intelectual según una definición normativa. Por el contrario, tiene que quedar abierta a la pluralidad de estas figuras que, todas, señalan matizaciones diferentes de la manera de tocar el teclado de la expresión intelectual".[7]

Hablar de un intelectual católico significa no solo que profesa esa fe, sino que sostiene los valores que exalta el catolicismo y en ello resulta central la DSI. González Morfín fue un defensor de dicha doctrina y un intelectual que se enfrentó al poder hegemónico del Partido Revolucionario Institucional (PRI). Por su legado como intelectual y político, podemos afirmar que resulta relevante escribir sobre su trayectoria.

La historia de los intelectuales católicos en América Latina guarda gran relevancia. México resulta ser un caso emblemático porque ser intelectual católico significaba marginalidad, silencio y en algunos casos exilio. Oponerse en esos años al poder, al modelo de nación impuesto por el grupo gobernante era una quimera, por lo que su radio de acción se limitaba a la emisión de documentos de un partido político o en el ámbito de las universidades o de algunas publicaciones periódicas que buscaban transmitir el mensaje cristiano.

Por estos motivos es importante rescatar esta historia. Sin embargo, vale la pena detenernos a distinguir entre la historia de las ideas y la historia intelectual. Según Arthur Lovejoy, las "ideas tienen la capacidad

---

6 Edward W. Saïd. *Des intellectuels et du pouvoir*. París: Seuil, 1996. Cit. por Dosse, *op. cit.*, p. 31.

7 *Ibid.*, p. 34.

de migrar, trasladándose de una época a otra, de una cultura a otra, de una disciplina [a] otra, etc., cobrando así diversos sentidos".[8] Con base en el análisis de distintas escuelas, la nueva historia intelectual se distingue de la historia de las ideas:

> en la medida en que el análisis de los lenguajes políticos obliga a traspasar el plano de los contenidos explícitos de los textos, el nivel semántico, e incorporar la consideración de la dimensión pragmática del lenguaje, nos abre a una perspectiva nueva en cuanto a la relación entre texto y contexto en la cual se quiebra la alteridad entre ambas instancias. En los lenguajes políticos, las condiciones de enunciación (quién habla, a quién, dónde, cómo, etc.) pasan a ser parte integral de *sentido* de texto. De allí que, a fin de comprender correctamente los mismos, sea necesario trascender su instancia textual. Lo que la historia intelectual busca, en suma, es instalarse en aquellos puntos de contacto, las instancias en que el contexto penetre el texto.[9]

Comprender la manera en que González Morfín buscó interactuar en el contexto le permitió impregnar sus ideas en algunos segmentos de la población. Sin embargo, enfrentarse al poder y buscar un modelo de nación diferente le permitieron traspasar la frontera del contexto; es decir, logró trascenderlo y para algunos su propuesta sigue estando vigente.

> El estudio de los lenguajes políticos supone, de hecho, la puesta entre paréntesis de la cuestión relativa a la Verdad, que lleva a ver la historia intelectual como una suerte de diálogo transhistórico alrededor de preguntas eternas, y ordenado en función de la búsqueda del ideal de buen gobierno. En los marcos de la historia de ideas, todo apartamiento de esa supuesta Verdad que el historiador afirma conocer (el tipo ideal) sólo puede interpretarse como el resultado de alguna suerte de malentendido o desviación en la marcha hacia la realización de ese ideal. La contingencia, la historicidad de las categorías políticas sólo emerge aquí como un 'defecto', no como algo constitutivo de la historia intelectual.[10]

---

8 Arthur Lovejoy. "Reflections on the History of Ideas". *Journal of the History of Ideas I.* 1940, pp. 3-23. Cit. por Elías J. Palti. "De la historia de 'ideas' a la historia de los 'lenguajes políticos'. Las escuelas recientes de análisis conceptual. El panorama latinoamericano". *Anales*, núms. 7-8, 2004-2005, p. 65.

9 *Ibid.,* p. 74.

10 *Ibid.*, pp. 74-75

Pretendo en este texto considerar su formación como un intelectual católico que se proyectó en el campo de la política dentro de un partido de oposición como era Acción Nacional. Resulta de suma importancia su trayectoria de vida como un elemento central en su formación intelectual: la influencia del seno paterno resulta evidente, pero no menos importante fue su vida dentro de la Compañía de Jesús. Una vida de intenso estudio que le permitió empaparse de las discusiones internas no solo de la Compañía, sino de la Iglesia católica, como debió de haber ocurrido en el entorno de aquellos miembros de la Iglesia que participaron en las discusiones del Concilio Vaticano II. Tal vez los años fuera del entorno familiar le ayudaron a consolidarse como un intelectual católico, con propuestas propias que buscó proponer como instrumento de cambio de la realidad mexicana. Su inquietud manifiesta por las condiciones políticas de México y especialmente por la vida del PAN le permitió construir un proyecto de nación que no solo lo marginó de las decisiones políticas, sino también de la conducción del partido.

Durante la campaña política de 1970 presentó propuestas concretas para cambiar la realidad de México a la luz de la DSI. La recepción social de dichas propuestas se limitó a un sector de la población que, aunque logró avances significativos –sobre todo en los jóvenes–, no logró impregnar en las políticas de gobierno. La recepción de su pensamiento en la vida partidista generó una de las grandes fracturas del PAN. Por un lado, estaba un grupo que lo seguía y aceptaba las nuevas propuestas; pero, por el otro, se dio la ruptura insalvable con el grupo dirigido en aquel momento por José Ángel Conchello.

Vale señalar que el haber abandonado la vida partidista le permitió entregarse de lleno a la vida académica. En este sentido su pensamiento logró impregnar en sectores alrededor de instituciones a favor de la DSI. Sin duda, González Morfín se destacó como un gran maestro, escritor y divulgador de su pensamiento.

Trayectoria de vida

Efraín González Morfín nació el 5 de junio de 1929 en la ciudad de Guadalajara, capital del estado de Jalisco, mes y año en que se firmaron los arreglos entre la Iglesia y el Estado para terminar con la guerra cristera. No fue ajeno al movimiento, ya que sus padres, Efraín González Luna y Amparo Morfín Silva, de alguna forma estuvieron presentes en ella. Efraín fue el cuarto de ocho hijos: dos mujeres y seis hombres, de ellos tres terminaron siendo jesuitas, ya que Efraín decidió salirse de la orden.

El enfrentamiento entre la Iglesia y el Estado durante esos años afectó en buena medida las condiciones educativas de la región. El estado de guerra y los años posteriores generaron conflictos por la educación particular, especialmente la impartida por las órdenes religiosas. Debido a estas condiciones, Efraín cursó los primeros años de la educación básica en

> Avenida del Bosque cuatro noventa y uno, ahí en nuestra casa, ahí mismo. Teníamos una maestra admirable muy estricta que se llamaba Aurora Núñez durante muchos años en la pieza verde de la casa, así le llamábamos por el color, y que la arreglaron con una serie de pupitres chiquitos pues éramos unos […] teníamos nuestras clases.[11]

Algunas fuentes señalan que ingresó al colegio Unión en 1935, lo que significaría que tal vez inició ahí el segundo grado de primaria. Amparo González Luna, hermana de Efraín, sostiene que la maestra Núñez después formó un jardín de niños cerca de la casa de los González Luna.[12] Su ingreso al colegio fue en pleno auge del conflicto entre el Estado y la Iglesia por la imposición de la educación socialista. Las opiniones en pro y en contra de ella se polarizaron y Guadalajara fue uno de los casos más emblemáticos en el país. Esos años fueron álgidos en esa confrontación con la fundación

---

11 "Don Efra, un hermano", entrevista a Adalberto González Luna Morfín, S.J. Guillermo Gatt Corona, Pedro Pallares Yabur y Juan Real Ledezma (comps.). *El magisterio de Efraín González Luna Morfín.* Estudio introductorio de Pedro Pallares Yabur. Zapopan: Amate, 2005 (Serie 2. Maestros y Magisterios), p. 19.

12 Amparo González Luna Morfín. Entrevista realizada por Laura Alarcón Menchaca, Guadalajara, Jalisco, 14 de febrero de 2019.

de la Universidad Autónoma de Guadalajara.[13] En ese momento era rector del Instituto de Ciencias[14] el padre José de Jesús Martínez Aguirre,[15] quien llevaba una relación "velada" con los Tecos. Durante su vida como jesuita, pero especialmente cuando fue provincial de la Compañía, Martínez Aguirre tuvo una relación epistolar con González Luna.[16]

En 1940 inició sus estudios de secundaria y en 1943 empezó a cursar el bachillerato en el Instituto de Ciencias. Recuerda Carlos Petersen Biester que Efraín siempre fue muy inquieto intelectualmente hablando, era un alumno brillante y un amante de la lectura.[17] Terminando el bachillerato decidió ingresar a la Compañía de Jesús aunque, según su hermano Adalberto, lo quiso hacer aún más joven. Su trayectoria en el Instituto de Ciencias contribuyó a la toma de esta decisión. El jesuita Jesús Hernández Chávez les enseñaba reflexiones sobre la encíclica *Rerum novarum* en la Academia de Filosofía; además, insistía mucho en el estudio incipiente del marxismo y en la influencia del socialismo en dicha encíclica.

En el verano de 1945, su padre invitó a Carlos Petersen y a Carlos Gutiérrez Nieto, amigos de Efraín, a que lo despidieran en su casa de descanso en El Chante, en la ribera de Chapala. El 15 de agosto de ese año[18] ingresó al noviciado en San Cayetano, Santiago Tianguistenco, Estado de México. En el mismo año el padre José de Jesús Martínez Aguirre fue

---

13 En ese momento se llamó Universidad de Occidente. Para más información, véase la obra de Fernando M. González. "Secretos fracturados. Estampas del catolicismo conspirativo en México". 2ª parte (en prensa).

14 El Instituto de Ciencias (I de C) era el colegio jesuita en Guadalajara a partir de la secundaria.

15 González señala que fue rector del Instituto de Ciencias de 1931 a 1937 y de 1937 a 1940 del Colegio Oriente de Puebla y regresó en 1940 como rector al I de C. González, *op. cit.*, 2ª parte, cap. II, p. 36, nota 7.

16 Véase la obra de González, *op. cit.,* 2ª parte, caps .1 y 2.

17 Carlos Petersen Biester. Entrevista realizada por Laura Alarcón Menchaca, Zapopan, Jalisco, 12 de febrero de 2019. En este momento nació una amistad profunda entre ellos.

18 Juan Real Ledezma. "Don Efra, una historia". *El magisterio de Efraín González Luna Morfín.* Estudio introductorio de Pedro Pallares Yabur. Zapopan: Amate, 2005 (Serie 2. Maestros y Magisterios), p. 47.

nombrado provincial de la Compañía de Jesús y el padre Rafael Martínez del Campo decano de la Facultad de Filosofía.[19] Dos años después, el 15 de agosto de 1947, Efraín hizo sus primeros votos.[20] En dicha institución realizó estudios en letras clásicas, de septiembre de 1947 a junio de 1951,[21] donde aprendió latín y griego clásico, filosofía y literatura, entre otras disciplinas.[22] Según su correspondencia personal, González Morfín también estuvo de noviembre de 1950 al verano de 1951 en Ysleta College.[23]

Durante su estancia en San Cayetano mantuvo comunicación estrecha con su padre. Era un ávido lector de los clásicos y de autores católicos, le gustaba mucho participar en obras de teatro y lo hacía en latín. En sus cartas, Efraín reflejaba una fuerte preocupación por la vida política de México, especialmente por la labor de su padre como miembro del PAN. El 25 de abril de 1949 le pregunta a su padre en una carta:

> ¿Qué me cuentas de P.A.N.? Ya está en campaña electoral, según entiendo. ¿No te tocó de nuevo la candidatura a Diputado? Cuenta conmigo delante de Cristo Rey: Él sabe lo que me costó dejar al P.A.N. directamente. Ahora con mis oraciones y sacrificios te acompaño en tu predicación por el Estado Nacional Católico, y en toda tu labor. Sigo profesándome 'jesuita de Acción Nacional' como me decía el P. Maestro.[24]

El 30 de junio de 1949, señalaba Efraín, acabó los exámenes del tercer semestre en el Centro Cultural Universitario[25] en la Ciudad de México y

---

19 Salvador Treviño Castro. *Crónica: Colegio de Estudios Teológicos de la Compañía de Jesús en México: Antiguo Colegio Máximo de Cristo Rey.* Ciudad de México: Colegio de Estudios Teológicos, 2003, pp. 24-25.

20 Archivo Personal de Efraín González Morfín, Colección Particular (En adelante APEGM C.P.). Caja Efraín González Morfín (EGM). Correspondencia privada, caja I, 1946-1962.

21 Real Ledezma, *op. cit.,* p. 47.

22 Santiago González Luna Marseiye [*sic*]. "Don Efra, un padre". *El magisterio de Efraín González Luna Morfín.* Estudio introductorio de Pedro Pallares Yabur. Zapopan: Amate, 2005 (Serie 2. Maestros y Magisterios), p. 33.

23 APEGM. C.P. Caja EGM. Correspondencia privada, caja I, 1946-1962.

24 APEGM. C.P. Carta de EGM a EGL. Carpeta enero-abril de1949.

25 En los años sesenta el Centro Cultural Universitario se convirtió en la Universidad Iberoamericana.

regresó a San Cayetano para tomarse unas vacaciones en Valle de Bravo. Comentaba que renovaría sus votos el 28, 29 y 30 de julio de ese año. En dicha carta hablaba con mucho entusiasmo sobre el PAN, la vida política de México y hacía fuertes críticas al PRI. También le preguntaba a su padre sobre la opinión que tenía de las personas que simpatizaban con el PRI.[26]

El entusiasmo y la pasión con los que Efraín hablaba de política se percibían en las cartas que escribía a su padre. Señalaba, por ejemplo, que “A los religiosos también nos obliga la ‘inserción en lo temporal’: no vamos a salvar almas en el aire; nuestro apostolado está también bajo la influencia de la política y nosotros no debemos huir de ella sino convertirla en agente de salvación eterna; (perdóname el desahogo: es que estoy totalmente convencido)”.[27]

En julio de 1949, González Luna no dejó de expresarle a su hijo que el PAN había ido ganando terreno en las elecciones a pesar de las “chicanadas” del Gobierno: “La desesperante ingenuidad de los colaboracionistas es terriblemente desorientadora; pero por fortuna el pueblo no ha caído en la trampa en que tan fácilmente se dejaron coger numerosas gentes más obligadas a los ojos abiertos y a la línea recta. Otro factor desfavorable es el espíritu de división”.[28] El 10 de octubre de 1949, González Luna impartió una conferencia en Ysleta College, donde estaba su hijo Adalberto. Lo interesante es que habló de política y del papel de los católicos en ella.[29] El 19 de noviembre Efraín le escribió a su padre para informarle que había presentado los exámenes en el Centro Cultural y “saque 10 en todo, gracias a Dios; no conviene que desprestigie al plantel en México. Sólo me queda un año”.[30]

La inquietud de González Morfín por la situación de México la expresaba con frecuencia a su padre y hermanos. El 7 de marzo de 1950 le escribió a su padre para agradecerle el libro que le mandó: *10 años de*

---

26 APEGM. C.P. Carpeta mayo-diciembre de 1949.

27 *Ibid.* Carta 6 de noviembre de 1949.

28 *Ibid.* Caja I, correspondencia EGM. Familiar, 1949.

29 *Idem.*

30 *Ibid.* EGL. Correspondencia personal, caja 1, carpeta mayo-diciembre de 1949.

México, en que el mismo González Luna escribió el prólogo y su hijo le comentó lo siguiente:

> [...] tu prólogo me ha confirmado en mis posiciones de apostolado político como medio indispensable para salvar almas: de veras, no comprendo cómo puede darse racionalmente entre gente decente una actitud hostil para Acción Nacional: cuando me encuentro una postura de esa clase ofrezco a Dios todo el sufrimiento que me causa, y pido a N. Señor que ilumine a esos pobres apasionados o ilusos; yo les exijo una sola cosa: que estudien primero la realidad de México y del PAN y luego hablen. Yo creo que es lo menos que se puede pedir.[31]

González Morfín le envió una carta a su padre el 16 de marzo de 1950 en la que manifestaba su agradecimiento por el envío de los seis tomos de Demóstenes: "me son y me serán de gran utilidad, ya los estoy usando, y ofrezco a Dios por ti los estudios que en ellos hago: Dios te lo ha de pagar: ¿qué más puedo decir?".[32] Le comentó también que le volvieron a llegar los dos primeros tomos que había recibido en enero y que el único que le hacía falta era el *II De Corona y De Falsa Legatione*.

Ignacio, hermano de Efraín, le escribió a su padre el 19 de junio de 1950:

> La semana pasada estuve varias veces con Efraín quien está viniendo a presentar exámenes. Está muy bien y manda saludar a todos. Me preguntó cuando vendrían a México y San Cayetano [*sic*]. Estuvimos platicando, como te puedes imaginar, sobre el Partido; está muy bien informado y con un criterio estupendo que no dudo le vaya a dar algún dolor de cabeza dentro de la orden. Pronunció el 'non lict' respecto al comportamiento de algunas gentes. Hoy lo voy a ver.[33]

En 1951 Efraín estaba en Ysleta College, en El Paso, Texas, donde estudió física, química y biología; en el verano de ese año se dirigió al Instituto Libre de Filosofía en San Ángel de la Ciudad de México, donde

---

31 Carta de EGM a EGL. *Ibid.,* EGL. Correspondencia personal, caja III, 1950-1953, carpeta enero-junio de 1950.

32 *Idem.*

33 *Idem.*

permaneció de septiembre de 1951 a junio de 1954. El 13 de septiembre le pidió varios libros a su padre y le encargó que le mandara algunos acerca de la religión en Rusia. Además, le comentó de un "libro magnífico que leí no hace mucho: *Survivals and New Arrivals* de Belloc que valdría la pena traducirlo. Tres clases de enemigos de la Iglesia: unos que son "*survivals*" de antiguos adversarios; otros que son la "*main opposition*" y otros que son "*new arrivals*". Claro, breve y profundo".[34]

El 19 de agosto de 1952 Efraín le escribió a su padre del Instituto Libre de Filosofía para decirle que había vacacionado en Almoloya de Alquisiras, a 110 km de Toluca. Le comentó que entre transportar a sacerdotes o cosas se le habían ido varios días y horas conduciendo: "Tengo el proyecto de instalar en el tablero un atril para poder hermanar la lectura con el piloteo: no sé si lo aprueben los interesados. El tiempo que no pasé manejando procuré emplearlo en lecturas: Santo Tomás, Belloc, hasta que la Santa Obediencia me sugirió leer menos y ventilarme más el cerebro".[35] Efraín le mencionó a su padre que estaba leyendo a Frederick Copleston[36] y las *Las grandes herejías* de Hilaire Belloc.[37]

Según la correspondencia, en octubre de 1954 Efraín ya estaba en Torreón, Coahuila. Ahí ejerció la docencia en la preparatoria "Carlos Pereyra de Torreón y el padre Heriberto Navarrete, era el rector"; "se distinguió como latinista, y logró un gran dominio del griego clásico, además fue un buen actor en las escenificaciones de las fiestas académicas de la Compañía".[38]

Aproximadamente en 1955 Efraín buscó a su amigo Carlos Petersen para pedirle que lo recibiera en su casa porque quería platicar con él.

---

34 *Ibid.* EGM. Correspondencia privada, caja I, 1946-1962, carpeta julio-diciembre de 1951.

35 *Ibid.* EGL. Correspondencia personal, caja III, 1950-1953, carpeta mayo-septiembre de 1952.

36 Sacerdote jesuita que escribió una historia de la filosofía en once tomos. Se hizo famoso por un debate que sostuvo con Bertrand Russell sobre la existencia de Dios.

37 APEGM. C.P. Carta de EGM a EGL. Correspondencia personal, Caja III, 1950-1953, carpeta mayo-septiembre de 1952.

38 Jesús Gómez Fragoso, S.J. Cit. por Real Ledezma, *op. cit.,* p. 47.

Compartieron una comida y Efraín le expresó las dudas que tenía de continuar en la Compañía de Jesús. Dijo que haría el último esfuerzo y fue cuando, según Petersen, se fue a Innsbruck, Austria.[39] Sin embargo, en esas fechas inició su magisterio en el Seminario de Puente Grande en Guadalajara, donde impartió clases de griego, español e historia universal. En junio de 1956, su padre le informó a Adalberto que su hermano Efraín iba a trasladarse al Seminario de Montezuma en Nuevo México ese mes,[40] donde impartió las cátedras de lógica, crítica y metafísica. Según una carta de su padre, leía en esos momentos a Pierre Teilhard de Chardin[41] e Hilaire Belloc. Estuvo en Montezuma posiblemente hasta mayo de 1958 y regresó unos meses, tal vez de junio a septiembre, al Instituto Libre de Filosofía en San Ángel de la Ciudad de México.

En septiembre de 1958 se dirigió a Innsbruck, Austria, a realizar sus estudios de teología, donde pasaría los tres años previos a su ordenación; no obstante, su estancia fue solo hasta enero de 1959 cuando decidió abandonar la Compañía de Jesús. Varias fuentes señalan que expresó estas dudas a un padre jesuita que estaba en el colegio de Innsbruck y que posteriormente fue parte importante en las discusiones durante el Concilio Vaticano II. Petersen señala que eran dos hermanos jesuitas y que Efraín platicó con uno de ellos de su inquietud y que este le dio todo su apoyo en la decisión.

Efraín le escribió a su padre el 19 de diciembre de 1958 –carta que no conocemos– para expresarle sus dudas respecto a continuar en la Compañía de Jesús; el 30 de diciembre, González Luna le respondió la carta señalándole que su madre y él lo apoyarían en la decisión que

---

39 Petersen Biester. Entrevista...

40 El Seminario de Montezuma, Nuevo México, se formó debido a la preocupación de su santidad Pío XI por los acontecimientos de México en marzo de 1937. El nivel académico fue de lo mejor del orbe, por esto se le concedió la afiliación a la Universidad Pontificia Gregoriana de Roma. Estuvo a cargo de los jesuitas. Raúl Cárdenas Silva. "Seminario de Montezuma, N. M." *El Zócalo,* México, 29 de enero de 2011. Consultado el 19 de febrero de 2019.

41 Teilhard de Chardin fue un jesuita cuyo pensamiento sobre la evolución generó una gran polémica.

tomara: “El camino que escojas, escógelo con paz, confianza en Dios, espíritu sobrenatural y certeza de que en él te acompañamos nosotros gozosamente”.[42] Cuando tomó la decisión definitiva, el padre le recomendó que paseara por Europa y luego regresara a México.[43] Jesús Gómez Fregoso, jesuita jalisciense, señala que posiblemente fue Karl Rahner, S. J., quien le ayudó en este proceso.[44] En ese momento el general de los jesuitas era el padre Jean-Baptiste Janssens, quien desde Roma, en enero de 1959, le mandó a Innsbruck una pequeña nota.[45] Por la información obtenida a través de las cartas podemos decir que permaneció un poco menos de cuatro meses en Innsbruck.[46]

El 13 de enero de 1959 su padre le escribió para informarle que estaba gestionando el envío de un dinero y le daba las siguientes recomendaciones: “Sugiero una estancia de 2 o 3 meses en Europa, haciendo vida de estudiante, es decir, económica, pero sin privarte de lo necesario y asegurando alojamientos decentes. Especialmente te recomiendo ver a Adalberto. Ya nos comunicaremos después sobre el programa a seguir”.[47] En ese momento su padre le comentó también que comenzaría a preparar a su madre para darle la noticia. El 19 de enero de 1959 le escribió su hermano Adalberto para decirle que el padre provincial José de Jesús Martínez Aguirre[48] le

---

42 APEGM. C.P. Carta de EGL a EGM. EGM. Correspondencia privada, caja I, 1946-1962, carpeta 1958.

43 Petersen Biester. Entrevista...

44 Jesús Gómez Fregoso, padre “Chuchín”, S. J. Entrevista realizada por Laura Alarcón Menchaca, Guadalajara, Jalisco, 28 de febrero de 2019. Esto lo expresó ante mi pregunta de que Petersen afirmaba que el jesuita que estuvo cerca de él en este proceso, pues tenía también un hermano en la Compañía de Jesús y había participado en el Concilio Vaticano II.

45 APEGM. C.P. Nota de Janssens a EGM. Roma, 12 de enero de 1959. EGM. Correspondencia privada, 1946-1962, carpeta de 1958.

46 Petersen Biester. Entrevista...

47 APEGM. C.P. Carta de EGL a EGM. 13 de enero de 1959. EGM. Correspondencia privada, caja 1, 1949-1962, carpeta de 1959.

48 Ya en ese momento se había separado la Provincia Mexicana en dos. Fue del 3 de febrero de 1958 al 27 de septiembre de 1963. José Gutiérrez Casillas, S.J. *Jesuitas en México durante el siglo XX*. México: Porrúa, 1981, p. 360.

había comunicado su determinación y le daba todo su apoyo. Le pidió que le dijera cuáles eran sus planes y que esperaba verlo en Roma.[49]

El 11 de febrero le escribió su madre para manifestarle todo su apoyo en su decisión.[50] El 29 de enero de 1959, según dice González Luna, su hijo Efraín les escribió desde París.[51] Por lo que expresó su padre, no había ido a Roma con su hermano Adalberto. Además, le pidió que se comunicara con ellos lo más pronto posible. Los hermanos de Efraín, Luis y Adalberto, le enviaron cartas a París el 6 y 17 de febrero respectivamente, este último le envió información sobre hospedajes en Roma.[52] Según la correspondencia, todo indica que sí fue a Roma, pero no tenemos la certeza de cuántos días ni la fecha. Lo suponemos porque su hermano Luis, en una pequeña carta, le dijo que había recibido sus tarjetas de Lourdes y de Roma.

Su estancia en París fue corta, pues para marzo de ese año ya le escribieron a su ciudad natal. El que después fue padre jesuita, Jesús Vergara, "El Colorado", quien creemos que era estudiante en Innsbruck durante ese periodo, le escribió de esa ciudad a Guadalajara y le dijo que por ciertas fuentes se enteró de que el 1 de marzo volaba para América: "Acuérdate de lo que tan sabiamente te escribió tu padre: nunca es tarde para emprender un nuevo camino, sobre todo cuando se trata del camino del alma a Dios".[53] En esa carta mencionaba que le envió libros a Guadalajara por encargo del padre Hermann von Bertrab.[54]

---

49 APEGM. C.P. Carta del 19 de enero de 1959 de Adalberto a Efraín. Roma, Italia, a Innsbruck, Austria. Caja 1, 1949-1962, carpeta de 1959.

50 *Ibid.* Carta de Amparo Morfín de González Luna a EGM. Guadalajara, 11 de febrero de 1959.

51 En este punto trato de ser explícita, ya que en la tradición oral existen varias discrepancias.

52 APEGM. C.P. Carta de EGL a EGM a París, 17 de febrero de 1959.

53 *Ibid.* Carta de Jesús Vergara a EGM. Iniciaba así: "Mi querido 'querube'". Innsbruck, 5 de marzo de 1959.

54 Jesuita, teólogo y economista. Fue profesor de economía en universidades de Monterrey, como el TEC, y de la Ciudad de México. Tuvo un papel importante en negociaciones gubernamentales. En 1969 "fue vetado por el arzobispo de Monterrey para ejercer el sacerdocio y, casi simultáneamente, compelido a dejar su puesto de profesor en el

González Morfín estuvo en París aproximadamente dos meses antes de regresar a México. Aunque algunas fuentes orales señalan que estudio en la Sorbona, los documentos escritos no pueden comprobar esta última afirmación. Regresaba a su país de origen, como él expresaba, porque tenía la vocación de "entregarse por México".[55]

"Nunca es tarde para volver a empezar"

La inquietud de González Morfín por la política fue claramente manifiesta durante su estancia en la Compañía de Jesús: seguía de manera constante las elecciones, las acciones de su padre como candidato o como activo militante en el PAN y no escondía que consideraba que para cambiar nuestra realidad el camino idóneo era la política. La influencia que recibió de su padre fue un gran condicionante en su formación como intelectual y político. Sin embargo, no se quedó simplemente como seguidor de su padre con el humanismo político, sino que dio un salto hacia adelante respondiendo a las condiciones que se vivían en esos años en el mundo y en México. Sus aportaciones en la doctrina del partido le dieron un cambio en el discurso y una nueva energía que años más tarde propició una de las fracturas más intensas dentro del PAN.

Dos elementos fueron centrales en la trayectoria de González Morfín a su regreso a México: su vida como intelectual y como político. No podemos separar ambas facetas, ya que a través de la política le dio forma a su vida como intelectual o, tal vez al contrario, como intelectual plasmó un proyecto político de nación. Son dos elementos didácticos que permanecieron presentes en la vida de González Morfín, incluso después de su retiro de la vida política en activo.

TEC". Fernando M. González. "Algunos grupos radicales de izquierda y de derecha con influencia católica en México (1965-1975)". *Historia y Grafía.* México: Universidad Iberoamericana, núm. 29, 2007, p. 78.

55 Petersen Biester. Entrevista...

Poco tiempo después de regresar a México se afilió al PAN, y "si mal no recuerdo", fue durante la presidencia de José González Torres.[56] A partir de ese momento realizó una intensa carrera política en el partido por casi 20 años. El PAN había sido fundado por Manuel Gómez Morin y su padre, Efraín González Luna, quien fue uno de los principales ideólogos y el primer candidato a la presidencia de la República.

La participación de González Morfín en el partido fue muy activa y le dio un nuevo impulso doctrinal al ser uno de los autores centrales en la modificación a los *Principios de doctrina* hechos en 1965. Su militancia fue intensa: fue electo de 1967 a 1970 como diputado federal en la XLVII Legislatura del Congreso de la Unión, presidente del Comité Directivo Regional del Distrito Federal en 1969, consejero nacional de 1962 hasta 1978, miembro del Comité Ejecutivo Nacional de Acción Nacional desde 1960 hasta 1976 y miembro de la Comisión Redactora de la Proyección de los Principios de Doctrina de 1965. En 1970 fue candidato a la presidencia de la República.

A pesar de que él pertenecía al grupo de panistas que consideraba que no debían participar en las elecciones para no colaborar con el gobierno haciendo creer que funcionaban las instituciones democráticas, aceptó la candidatura y llevó a cabo una campaña intensa en la que planteó como elemento central el "Cambio democrático de estructuras", así como el Solidarismo como eje central de filosofía social. La votación de los jóvenes se hizo notar pero no fue suficiente para el triunfo. Aunque en dichas elecciones fue derrotado, logró obtener 1'945,391 votos, lo que dio como resultado 13.86% del total registrado, la votación más alta que había recibido Acción Nacional hasta ese momento.

Años más tarde, tuvo un fuerte rompimiento con el grupo que se consideraba participacionista y que a los ojos de González Morfín querían atrapar al partido y manejarlo de acuerdo con sus intereses. En medio de esta situación fue nombrado, en marzo de 1975, presidente nacional del partido. Su presidencia se caracterizó por fuertes tensiones internas, lo que propició que en diciembre de ese año abandonara dicha jefatura. No solo

---

56 *Idem.*

eso, sino que en abril de 1978 renunció a su pertenencia al partido. Una vez abandonado el PAN, intensificó su vida como docente. Con el primer gobierno panista de Jalisco, se convirtió en secretario de Educación del estado, puesto que ocuparía de 1995 a 1998, durante la administración de Alberto Cárdenas Jiménez.

Como se mencionó, su influencia no se limitó solo al ámbito político, pues su vida académica fue muy activa. Además de la rica formación que tuvo dentro de la Compañía de Jesús, estudió la carrera de Derecho y en 1971 obtuvo el grado de Licenciado en Derecho por la Universidad Iberoamericana con la tesis "Analogía, ser del Derecho y ser de la Sociedad", bajo la dirección del doctor Miguel Villoro Toranzo. Desde ese momento se desempeñó como profesor de tiempo completo en la Facultad de Derecho de la Universidad Iberoamericana, de la cual también fue su director de 1974 a 1975, cuando renunció para aceptar la presidencia de Acción Nacional.

A su regreso a Guadalajara, su ciudad natal, ayudó a fundar, en 1986, la Escuela de Derecho en el Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente (ITESO), Universidad Jesuita de Guadalajara, donde impartió diversos cursos. De 1990 a 1992 fue catedrático en la Facultad de Derecho de la Universidad de Guadalajara y maestro investigador del Instituto de Investigaciones Jurídicas de dicha universidad. Desde 1999 impartió cátedras de Derecho en la Universidad Panamericana, campus Guadalajara, hasta sus últimos años de vida. En 2002 la Universidad Iberoamericana le confirió el grado de Doctor *Honoris Causa.* Su trayectoria como maestro lo proyectó como un intelectual católico interesado en darle vida a los principios de la DSI en la vida cotidiana de México. Su pensamiento arrojaba toda la formación que fue adquiriendo durante su vida. Parece indudable que estuvo inmerso en los cambios que generó el Concilio Vaticano II. La cuestión radica en que si durante su permanencia en la Compañía de Jesús se relacionó con actores centrales de dicho concilio o si este influyó en él y su pensamiento.

González Morfín tuvo vínculos con instituciones católicas desde muy pequeño. A pesar de haber abandonado la Compañía de Jesús, su relación con los jesuitas continuó varios años más. La pertenencia de tres de sus hermanos a dicha orden le proporcionaba vínculos especiales

que no mantuvo con la misma intensidad durante los últimos años de su vida. Impartió cátedras en derecho y filosofía en varias universidades jesuitas tales como la Universidad Iberoamericana de la Ciudad de México y el ITESO, Universidad Jesuita de Guadalajara. Perteneció al Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana (IMDOSOC), donde tuvo una participación muy activa. Se destacó por su intensa vida a favor de analizar y comunicar la DSI. En 1984 regresó a Guadalajara, su tierra natal, donde fundó una agrupación y revista llamada *Solidarismo*, la cual buscaba hacer un análisis de la realidad política y social de México a la luz del pensamiento católico.

Recibió diversos reconocimientos o condecoraciones; resaltan: la Cruz Pro *Ecclesia et Pontifice* por su labor en la difusión de la Doctrina Social Católica,[57] otorgada por el Papa Juan Pablo II el 15 de mayo de 1991 así como el doctorado *honoris causa* del Sistema Universitario Iberoamericana-ITESO que recibió el 28 de enero de 2002. En su discurso señalaba que este sistema tenía un carácter católico o de inspiración cristiana y que "trata de exponer, proponer y reafirmar con el ejemplo las verdades de la fe católica, con pleno respeto a la libertad religiosa".[58]

Intelectual católico y político católico a la vez

El pensamiento de González Morfín tuvo una gran repercusión para los planteamientos ideológicos por los cuales era conocido Acción Nacional, ya que sus ideas significaron un posicionamiento en el centro del espectro político, llegando a ser conocido por sus rivales como el "marxista-jesuita". Carlos Petersen señala que quien le puso ese calificativo fue el grupo de la derecha panista del estado de Chihuahua. No recuerda el nombre, pero dice que era el padre de Javier Ochoa Godoy.[59] Dicho pensamiento quedó reflejado en el contenido de su campaña por la presidencia de la República en 1970.

57 González Luna Marseiye [*sic*], *op. cit.,* p. 35.

58 Real Ledezma, *op. cit.,* p. 54.

59 Petersen Biester. Entrevista...

González Morfín y Adolfo Christlieb Ibarrola fueron actores fundamentales en la reforma a los principios de doctrina del PAN:

> Los *Principios de Doctrina* de 1939 se componen de 14 conceptos. La *Proyección* de 1965 se compone de 12 conceptos. Véase cómo son 7 los conceptos que se repiten, pese a que su redacción pudo sufrir reforma y/o adición, incluso sustantiva, en algunos casos. Esos 7 conceptos comunes en la presentación en ambos documentos son *Persona, Política, Estado, Enseñanza* (*Educación*), *Municipio, Trabajo* y *Economía.* El concepto de *Política*, por ejemplo, está en los dos documentos. En los *Principios de Doctrina* de 1939 se enfatiza, en el concepto *Política*, el deber de participación política del ciudadano y se mencionan, muy lacónicamente, a los partidos políticos; en la *Proyección* de 1965 se desarrolla aparte el concepto de *Partidos políticos* y en *Política* se queda únicamente la definición del quehacer político como tal, entendido como la acción colectiva para 'la ayuda recíproca entre los hombres' y como 'instrumento necesario para el perfeccionamiento personal de todos'. En la *Proyección* de 1965 son nuevos los conceptos *Orden internacional, Justicia social, Democracia, Partidos políticos* y *Familia.* El concepto de *Propiedad,* presente en los *Principios de Doctrina* de 1939, se subsume –y esto es muy representativo del énfasis ideológico de la *Proyección* de 1965– en el concepto de *Justicia social*. En 1939, en *Propiedad* se dice en esencia que la propiedad privada es 'el medio más adecuado para asegurar la producción nacional y constituye el apoyo y la garantía de la dignidad de la persona y de la existencia de... la familia'. El PAN de 1939 enfrenta la fase final del cardenismo (1934-1940) y enlista estrictamente los límites al derecho de propiedad privada: el 'interés público' (basado en el 'bien común') y la 'cooperación social'. Por el contrario, el PAN de 1965 se refiere a la propiedad dentro del concepto de *Justicia social* que arranca enfatizando la 'cooperación social' alegando que 'La cooperación habitual de todos para realizar el orden justo –no la lucha de clases– es el camino adecuado para alcanzar la justicia social, fuerza moral básica de la que dependen todos los bienes de las personas y de la sociedad'. [60]

Así como su padre tuvo un papel central en los principios de doctrina del partido en su fundación, en 1965 el papel de González Morfín fue clave en la proyección de los principios de doctrina del partido. Aún más importante resultó la publicación del documento titulado *Cambio*

60 Alonso Lujambio. "Prólogo". Laura Alarcón Menchaca. *1970, Efraín González Morfín en campaña.* Zapopan: El Colegio de Jalisco, 2008, pp. 10-11.

democrático de estructuras hecho por González Morfín en 1969 donde se plasmó la nueva fuerza que pretendía darle al partido; en especial se percibía el cambio no solo en el lenguaje, sino en la insistencia de la justicia social como elemento central de los postulados del PAN.

El proyecto de González Morfín contaba con cuatro ejes fundamentales: el cambio democrático de estructuras, el Solidarismo, la desproletarización del trabajador y la libertad de conciencia. Entendía el "cambio democrático de estructuras" como "un programa revolucionario en el sentido de promover innovaciones profundas y audaces a las estructuras del México actual".[61] No significaba un cambio con violencia, sino revolucionario y pacífico, ya que debía ser sustancial y profundo.

> La disyuntiva evolución-revolución no es simplista. La historia demuestra que se identifican la evolución y la conservación del poder por los de arriba. Por eso, no creemos que las clases poderosas puedan ser agentes principales de la transformación social. Cuando menos, entre otros nunca lo han sido. La reforma, de las estructuras políticas, económicas y sociales, hacia modelos más justos y humanos, siempre se ha promovido de abajo hacia arriba, por el impulso incontenible de los grupos humanos postergados, cuando se deciden a mejorar su propia vida. Quienes están cómodamente instalados en las estructuras creadas por ellos para beneficio de los menos, no se preocuparán por cambiarlas.[62]

El cambio democrático de estructuras debía ser un cambio cultural que reflejara una actitud distinta de los ciudadanos. Este consistía en pensar y actuar a favor de la justicia, el bien común, aceptar la distribución de la riqueza, vivir una auténtica democracia y exigir el respeto de sus derechos.

> En México, no todas las instituciones establecidas por el orden jurídico están vigentes ni todas las instituciones que operan en la realidad, se apegan al orden jurídico. La reiteración oportunista de referencias a las instituciones establecidas

---

61 "Primera entrevista de E. G. M. como candidato". *Excélsior*, México, 15 de noviembre de 1969, p. 13.

62 Efraín González Morfín *et al. Cambio democrático de estructuras. Memoria de la XX Convención Nacional celebrada del 7 al 9 de febrero de 1969 en la Ciudad de México.* México: Acción Nacional, 1969, núm. 12. Cit. por Laura Alarcón Menchaca. *1970, Efraín González Morfín en campaña.* Zapopan: El Colegio de Jalisco, 2008, pp. 95-96.

> por la Constitución, sirve a menudo para encubrir el incumplimiento habitual del orden jurídico. En México, el cambio de estructuras debe iniciarse con un examen a fondo de las instituciones que establece el orden jurídico, para dar vigencia real a aquellas que respondan a los requerimientos de promoción humana y a las exigencias actuales de participación personal, y para modificar o suprimir aquellas incapaces de cumplir tales fines.[63]

La democracia debe de ser el camino para lograr la justicia social, el bien común y un gobierno representativo y federal. El respeto al voto de los económicamente débiles sería el primer acto de justicia social. De tal suerte, esto podía darse politizando a los ciudadanos: "urge politizar a las mayorías y así todos desearían actuar en la política".[64] González Morfín insistía en que la política internacional debía basarse en los principios de soberanía, autodeterminación de los pueblos y no intervención. Proponía la participación de México en la comunidad internacional "para así evitar ataques de países fuertes a débiles". Afirmó que sus propuestas de política local eran aplicables a la política internacional[65] y hacía énfasis en la necesidad de propugnar por un orden internacional justo.

El Solidarismo fue el elemento central de su filosofía social, concepto que reconoce que la sociedad y los individuos son interdependientes y, en consecuencia, ambos deben procurar un balance en donde no se privilegie un individualismo o un colectivismo, por lo que deben tener una relación interdependiente y de ayuda recíproca. Durante toda su vida como político, catedrático y conferencista, lo acompañó este principio que ha sido uno de los más fuertes de la DSI. No se trataba simplemente de mezclar los dos extremos, sino pensar que el ser humano no puede desarrollarse solo y que la sociedad necesita de los individuos. Este concepto incidía en el conflicto que durante décadas se dio en México entre las posturas individualistas y las colectivistas. No olvidemos que la

---

63 *Ibid.,* p. 97.

64 "G. M. habla de la crisis ciudadana y rechaza el abstencionismo político". *Excélsior.* México, 4 de febrero de 1970, p. 4. Cit. por Alarcón Menchaca, *op. cit.,* p. 99.

65 "De las relaciones internacionales y las intervenciones habló E. G. M. en Matamoros". *Excélsior.* México, 30 de abril de 1970, p. 15. Cit. por Alarcón Menchaca, *op. cit.,* p. 102.

Iglesia católica desarrolló una intensa campaña contra el comunismo por considerar inaceptable su visión del hombre como un ser eminentemente material, pero a la vez criticaba al capitalismo rampante que generaba y profundizaba las desigualdades en la sociedad mexicana.

La libertad de conciencia fue central en el pensamiento de González Morfín, ya que opinaba que era un elemento fundamental para la vida en democracia y necesario para garantizar los derechos fundamentales del ciudadano en una actitud de respeto y tolerancia. En México, este punto ha sido un factor de tensión entre el Estado y la Iglesia, debido a que ambas instituciones buscaban el liderazgo. Hacía hincapié en que era necesario respetar las creencias de cada uno de los mexicanos. Para ello proponía una reforma a la Constitución porque consideraba que atentaba contra las libertades de los mexicanos. Recordemos que en la historia de México el tema de la libertad de educación ha sido complicado porque tanto la Iglesia como el Estado se han disputado el control en materia educativa. En su visión de país, el Estado no debía monopolizar la educación, urgía a que se elevara el nivel académico de los mexicanos, así como luchar por la pluralidad y la revalorización del maestro como un elemento clave en las transformaciones sociales del país. Insistía en que la educación era una condición indispensable para la construcción de la democracia.

En otros aspectos, planteaba la desproletarización del trabajador, ya que el trabajo es el principio ordenador de la economía social, más allá de la propiedad o bienes materiales; por ello debía imprimirse una dimensión social y humana a la economía. En dicho caso postulaba un modelo de economía mixta, en donde el capital público y el privado tuvieran lugar, además de una retribución justa por el trabajo realizado. El trabajo "tiene prioridad o preeminencia sobre los bienes materiales e instrumentales que son objeto de propiedad y esa preeminencia la tiene como principio ordenador de la economía social".[66] Para lograrlo no juzgaba viable la libre competencia sin límites, ya que debía estar orientada a la equidad, la justicia y el bien común. El liberalismo sujeto

66 Efraín González Morfín. *Tesis y actitudes sociales*. México: EPESSA, 1991, p. 113.

a la oferta y la demanda era inoperante en México –señalaba el que fuera candidato– porque la inmensa mayoría de los ciudadanos no tenía suficiente poder adquisitivo. Para lograr la justicia en el mercado era indispensable el fortalecimiento y la autonomía de las sociedades intermedias.

En un documento posterior, González Morfín afirmaba lo siguiente:

> En realidad se trata de pensar la solidaridad económica en donde la actividad del particular tenga siempre un componente de bien común y esté sujeto a vigilancia y controles por parte de la autoridad legítima, y la autoridad legítima pueda contar con los medios, inclusive del sector paraestatal, de empresas descentralizadas y de participación estatal, que exija y reclame el bien común; pero, con criterios de legitimidad, de eficacia, de honradez, en una crítica completa de la realidad económica.[67]

La iniciativa privada era juzgada por González Morfín como un factor esencial en la vida económica, pero debían estar incluidos en ella tanto patrones como trabajadores y que estos fueran partícipes no solo de las ganancias, sino de la propiedad. No necesariamente debían poseer medios de producción de la empresa donde trabajaban, pero insistía en este aspecto porque consideraba que la falta de propiedad del trabajador lo hacía aún más vulnerable y generaba mayor desigualdad social. Lo importante era desproletarizar al trabajador dándole acceso a la propiedad privada y no como proponía el marxismo, ya que la propiedad estatal suponía simplemente cambiar de patrón: del particular al Estado: "El mercado de capitales en manos de la iniciativa privada y de un gobierno democrático y con mentalidad social, puede ser el gran instrumento para cambiar la estructura socioeconómica del México actual".[68]

De esta manera, el candidato ponderaba como el gran desafío del desarrollo económico de México el propiciar la participación de los trabajadores en las ganancias, en el capital y en la toma de decisiones de las empresas y, por lo tanto, dar acceso a la propiedad privada a toda la

---

67 *Ibid.*, pp. 114-115.

68 González Morfín. *Discursos…* 4ª etapa, Naucalpan, Estado de México, 16 de abril de 1970, p. 1137. Cit. por Alarcón Menchaca, *op. cit.,* p. 110.

ciudadanía. El cambio no sería mediante un Estado fuerte, sino que, según González Morfín, "habría que proponerlo a través de organizaciones intermedias de trabajadores fuertes".[69]

Las propuestas de González Morfín, especialmente en materia económica, reflejan la fuerte influencia que recibió de la encíclica *Gaudium et Spes,* sobre la Iglesia en el mundo actual, documento central en el Concilio Vaticano II. Señalaba lo siguiente: "El trabajo humano, que se ejercita en producir o cambiar bienes, o en proporcionar servicios económicos, aventaja a todos los demás elementos de la vida económica, ya que éstos no son sino instrumentos".[70] Añadía que

> No se puede dejar el desarrollo ni al libre juego de las fuerzas económicas ni a la sola decisión de la autoridad pública. A este propósito hay que acusar de falsas tanto las doctrinas que se oponen a las reformas indispensables en nombre de una falsa concepción de la libertad como las que sacrifican los derechos fundamentales de la persona y de los grupos en aras de la organización colectiva de la producción.[71]

El mensaje era muy claro: había que evitar las interpretaciones erróneas que se hacían del comunismo.[72]

El planteamiento de la gestión de las empresas por parte de todos los que participaban en el proceso productivo, así como la libre asociación de los trabajadores fue reiterado por el Concilio Vaticano II.

> Por medio de esta participación ordenada, unida a una progresiva formación económica y social, aumentará en todos de día en día la conciencia de su propia

69 Efraín González Morfín. Entrevista realizada por Laura Alarcón Menchaca. Apéndice documental. Septiembre de 1982, Ciudad de México. Cit. por Alarcón Menchaca, *op. cit.,* pp. 151-174. Recomiendo la lectura de esta entrevista.

70 *Documentos completos del Vaticano II.* Bilbao: Mensajero, Sal Terrae, 1966, p. 186. Cit. por Alarcón Menchaca, *op. cit.,* p. 107.

71 *Documentos pontificios*. Paulo Obispo, siervo de los siervos de Dios, juntamente con los padres del Concilio para perpetuo recuerdo. *Gaudium et Spes.* "Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual", pp. 68-69. Cit. por Alarcón Menchaca, *op. cit.,* pp. 107-108.

72 Efraín González Morfín. *El puño y la mano tendida.* México: Acción Nacional, 1965, *passim.*

> tarea y responsabilidad, por la que ellos mismos conforme a sus capacidades y aptitudes, sean llevados a sentirse socios en la empresa del desarrollo económico y social e incluso en la de procurar el bien común universal.[73]

Como intelectual y político siempre reflejó preocupación por encontrar la forma de crear un mundo más justo. El Concilio Vaticano II insistía en los cambios trascendentes que estaba viviendo el ser humano y que hablaban de una profunda metamorfosis social y cultural. Reconocía que el ser humano nunca había tenido tantas riquezas, pero que gran parte de la humanidad sufría hambre y miseria.

> Jamás el género humano tuvo a su disposición tantas riquezas, tantas posibilidades, tanto poder económico. Y, sin embargo, una gran parte de la humanidad sufre hambre y miseria y son muchedumbre los que no saben leer ni escribir. Nunca ha tenido el hombre un sentido tan agudo de su libertad, y entretanto surgen nuevas formas de esclavitud social y psicológica. Mientras el mundo siente con tanta viveza su propia unidad y la mutua interdependencia en ineludible solidaridad, se ve, sin embargo, gravísimamente dividido por la presencia de fuerzas contrapuestas. Persisten, en efecto, todavía agudas tensiones políticas, sociales, económicas, raciales e ideológicas, y ni siquiera falta el peligro de una guerra que amenaza con destruirlo todo. Se aumenta la comunicación de las ideas; sin embargo, aun las palabras definidoras de los conceptos más fundamentales revisten sentidos harto diversos en las distintas ideologías. Por último, se busca con insistencia un orden temporal más perfecto, sin que avance paralelamente el mejoramiento de los espíritus.[74]

Un elemento central en la vida del ser humano es la vida en sociedad. El fin de toda institución social debía ser la persona humana. Por ello el bien común era esencial en la vida en comunidad y se entendía como "el conjunto de condiciones de la vida social que hacen posible a las asociaciones y a cada uno de sus miembros el logro más pleno y más fácil de la propia perfección […] debe tener muy en cuenta el bien común

73 *Documentos completos del Vaticano II,* p. 187. Cit. por Alarcón Menchaca, *op. cit.,* p. 112.

74 Constitución Pastoral. *Gaidium et Spes. Sobre la Iglesia en el mundo actual.* www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-II_co (4) www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_sp.html. Consultado en febrero de 2019.

de toda la familia humana".[75] La justicia social y la igualdad entre los hombres son elementos esenciales. Criticaba las fuertes desigualdades sociales y buscaba fomentar la solidaridad. La Iglesia debía coadyuvar al mejoramiento de la vida social. Promovía la unión familiar, el amor conyugal, el fomento a la cultura entendiendo al hombre como el centro de ella, además de ser su gran promotor. La Iglesia aceptó la autonomía de la cultura, de las ciencias, que el hombre pudiera investigar libremente la verdad y expresar su opinión, desarrollar cualquier ocupación. Reconocía la importancia de liberar al hombre de la ignorancia. Expresaba la importancia de la mujer en la vida cultural.

Reconocía también la importancia de la vida económica en el hombre, pero insistía que "el hombre es el autor, el centro y el fin de toda la vida económico-social". No era aceptable que unos tuvieran en exceso y otros vivieran en la miseria. El trabajo era la fuente de ingreso familiar y debía de permitir una vida digna en el plano material. El trabajo humano debía de buscar la justicia y la vida digna y no entenderse como una mercancía. El trabajador debía tener la libertad de reunirse para defender sus derechos.

En cuanto a la vida económica, las inversiones tendrían que orientarse para mejorar la vida humana. La propiedad privada era válida y podía combinarse con otro tipo de propiedades. Sin embargo, debía encaminarse al bien común. No menos importante resultaba la vida política para promover la libertad, la justicia, la cooperación entre ciudadanos, el respeto a los derechos. En fin, promover la participación de los ciudadanos para lograr el bien común, el cual abarcaba, decía González Morfín, el conjunto de aquellas condiciones de vida social con las cuales los hombres, las familias y las asociaciones podían lograr, con mayor plenitud y facilidad, su propia perfección. No menos importante fue la promoción de la paz del mundo. Asimismo, consideraba que el diálogo entre los hombres debía ser promovido por la misma Iglesia. Todos estos elementos se mostraban fuertemente en las propuestas de González Morfín.

75 *Ibid.,* p. 26.

A pesar de haberse retirado de la vida política partidista en 1978, Efraín continuó con la enseñanza de la DSI desde distintas trincheras: en el ámbito académico, foros sociales, conferencias con empresarios y, en su momento, instancias gubernamentales. Es por ello que podemos decir que González Morfín fue un intelectual católico que forjó un proyecto de nación alternativo a la luz de la DSI.

Consideraciones finales

Uno de los puntos que más me inquietaba al realizar este trabajo era la pregunta de quién o quiénes influyeron en la formación intelectual de González Morfín. Tenía clara la influencia que ejerció su padre con el humanismo político y que este, a su vez, la recibió del concepto del humanismo integral de Jacques Maritain. Sin embargo, cuando González Morfín regresó a México, después de vivir aproximadamente doce años fuera de la esfera familiar y convivir estrechamente en distintos escenarios dentro de la Compañía de Jesús, nos encontramos con un hombre con una sólida formación intelectual, empapado de las principales discusiones dentro de la Compañía de Jesús y de la Iglesia católica y con un discurso novedoso y de gran fuerza en la realidad mexicana.

En este proceso tan importante para la Iglesia católica, durante la celebración del Concilio Vaticano II, los jesuitas fueron una pieza central en el viraje de la Iglesia. Su participación en el Concilio y la conmemoración de la Congregación General XXXI propiciaron un cambio de vida en los jesuitas. De hecho, la Compañía de Jesús pasó de una Compañía restaurada a una Compañía renovada.[76] A su vez, el Concilio Vaticano II significó un viraje en la Iglesia católica. Efraín González Morfín fue un

76 Manuel Revuelta González. “Claves históricas para una periodización fundamental”. Teófanes Egido (coord.). *Los jesuitas en España y en el mundo hispánico.* Madrid: Marcial Pons, 2004, pp. 281-282. Cit. por Santiago Madrigal Terrazas, S. J. “Los jesuitas y el Concilio Vaticano II: Meditación histórica en el bicentenario de la restauración de la Compañía de Jesús”. Lección inaugural de curso académico 2014-2015 de la Universidad Pontificia Comillas. Madrid, p. 8. (https://www.comillas,edu/.../Leccfión_inaugural_2014-2015.pdf). Consultado el 18 de febrero de 2019.

ejemplo de ello, ya que su paso por la Compañía de Jesús le permitió forjar una sólida formación intelectual sustentada en el pensamiento católico y, a la vez, fue posible empaparse de las discusiones del momento. Estos nuevos planteamientos y reflexiones de la Iglesia católica le permitieron darle forma a esas nuevas ideas y plasmarlas en un proyecto político del cual él fue una pieza intelectual clave. González Morfín, deseoso de llevar este proyecto a la transformación de México, se incorporó activamente a la vida política del PAN.

Quiero señalar que este es uno de mis primeros acercamientos al archivo personal de Efraín González Morfín, que cuenta con algunos expedientes que formaron parte del archivo de su padre, Efraín González Luna. Me adentré en una búsqueda para comprender qué autores leía, qué compartía con su padre y qué inquietudes manifestaba intelectualmente durante su camino por la Compañía de Jesús. Encontré correspondencia que él recibía de su familia y de amigos, pero no existen copias de las cartas que él enviaba. Asimismo, realicé algunas entrevistas a personas que lo conocieron; dos de ellas estuvieron muy cerca durante su vida, pero son pocos los testimonios que tenemos sobre sus años como jesuita. No obstante, ya estoy en el camino y considero que en algún momento encontraré otras fuentes y vetas para lograr comprender más a González Morfín en esta etapa.

Jean Lacouture, en su libro *Jesuitas II: los continuadores*,[77] significó una luz para mí sobre la vida de los jesuitas, ya que plantea cómo dentro de la Compañía había durante esos años (lo cual es una constante) distintos grupos, con diversas formas de ver la realidad, afinidades o discrepancias intelectuales y políticas. No me fue posible ahondar más en este sentido, pero puedo terminar este escrito con una reflexión superficial. Durante los años de guerra, posguerra y siguientes, los jesuitas se dividieron en quienes, velada o expresamente, simpatizaban con las dictaduras o aquellos que se oponían a ellas; adeptos de la *Action française,* así como enemigos acérrimos. Varias vetas para investigar también como aquellos

77 Jean Lacouture. *Jesuitas II: los continuadores*. Trad. de Carlos Gómez González. Barcelona: Paidós, 1994.

que seguían o se oponían a Pierre Teilhard de Chardin. En fin, me inquietaba conocer quién influyó en González Morfín en los conceptos que utilizaba para hablar de su doctrina social.

No puedo afirmar quién o quienes fueron, pero Lacouture plantea que un grupo de jesuitas buscó estudiar a fondo el comunismo, tal vez para ahondar en él porque el Vaticano se oponía fervientemente a este y por la intensa campaña que la Iglesia católica tenía contra él. Un grupo de jesuitas se enfocaron a este estudio, tales como Henri Chambre,[78] Pierre Bigo[79] y Jean-Yves Calvez.[80] Intuyo que ellos fueron una influencia en el pensamiento de González Morfín, pero hasta este momento solo lo intuyo. Este punto será para un estudio posterior más a fondo, pues me llama la atención que una de las primeras obras publicadas por Efraín González Morfín fuera *El puño y la mano tendida.*[81] Todavía falta mucho por indagar y aún más por reflexionar.

González Morfín era un intelectual católico que, a través de su proyecto de nación sustentado en la DSI que generaría un México justo y democrático, buscó obtener el poder cuando fue candidato a la presidencia. Sin embargo, su actitud parecía de indefinición, ya que consideraba que la participación en ese momento de un partido como el PAN no tenía las condiciones para un cambio de fondo. Él continuó luchando por ese proyecto como un intelectual que se confrontó con el poder pero, como señala Saïd, vivió como un náufrago.

---

78 Chambre, jesuita, profesor de varias instituciones académicas.

79 Efraín González Morfín, como maestro en la Universidad Iberoamericana de la Ciudad de México a principios de la década de los ochenta, promovió un curso, si mal no recuerdo, de una semana con Pierre Bigo sobre comunismo y cristianismo. Bigo era un jesuita, doctor en derecho y fue miembro de varios centros de estudios sociales.

80 Calvez, filósofo, teólogo y gran exponente de la Doctrina Social Católica. Jesuita reconocido, fue provincial de ellos en Francia de 1967 a 1971. Participó en el Concilio Vaticano II y estuvo cerca del padre Arrupe, general de los jesuitas Entre otras cosas, fue miembro del Centro de Investigación y Acción Social de los jesuitas en Francia (CERAS).

81 González L. Morfín. *El puño y la mano...*

RUPTURAS EN EL INTEGRISMO CATÓLICO MEXICANO POSCONCILIAR. UNA MIRADA DESDE EL CASO DE ANTONIO RIUS FACIUS

María del Carmen Ibarrola Martínez

Las décadas de los sesenta y los setenta constituyeron un verdadero parteaguas en la historia de la Iglesia católica. Las transformaciones surgidas a raíz del Concilio Vaticano II fueron profundas en las estructuras eclesiásticas, en la vida de la feligresía y en la vida religiosa de los católicos. No hubo congregación ni parroquia que quedara al margen de las implicaciones de la renovación. Sin embargo, la apropiación de los cambios fue difícil para un sector del mundo católico, por lo que hubo grupos que mantuvieron una seria resistencia a los mismos. Este sector se ha denominado Tradicionalismo Posconciliar, dicha corriente afirma custodiar la Tradición de la Iglesia Católica frente a los vientos de renovación y modernismo.[1] Si bien esta es la tesis central del tradicionalismo, es importante tener en cuenta que no fue un movimiento monolítico, sino que se dieron distintas posturas en su interior dando lugar a diferentes interpretaciones y agrupaciones. El eje que une a las variadas facetas del tradicionalismo es la negación de la validez de las conclusiones del Concilio Vaticano II.

Este artículo busca abordar un caso de estudio sobre un intelectual del tradicionalismo mexicano, Antonio Rius Facius, un abordaje tan particular permite distinguir los matices, las diferencias y las rupturas que se dieron al interior de este movimiento. En especial se analizarán los momentos clave que hicieron que dicho autor diera un viraje al tradicionalismo, así como las

1 María Martha Pacheco Hinojosa. "Tradicionalismo católico posconciliar. El caso Sáenz y Arriaga". *Religión y sociedad en México durante el siglo xx.* México: INHERM, 2007, p. 347.

situaciones que lo empujaron al mismo en comparación a otros personajes del mismo medio. Dicho de otra forma, pretendo preguntarme sobre las condiciones de posibilidad que dieron lugar a una ruptura con la jerarquía y las normativas eclesiásticas. Del mismo modo, me interesa abordar los conceptos en los que sustentó su postura y que le dieron una justificación histórica al discurso y a los grupos tradicionalistas. En función de esto, primero daré un panorama general de la configuración del tradicionalismo en México e iré explicando cómo se insertó Rius Facius en el mismo.

Previo a entrar en la temática de fondo, quisiera problematizar la idea de pensar a Antonio Rius Facius como un intelectual. Comúnmente la figura del intelectual se liga o relaciona a una institución que pretende ser científica y que da validez a la producción de pensamiento. En el caso de los intelectuales católicos en México esto se vuelve problemático, ya que, en gran medida, fueron relegados de los espacios universitarios y se abrieron camino en otro tipo espacios, como en las Academias (a las que pertenecieron muchos sacerdotes, en especial la de Historia) o en instituciones creadas por ellos mismos (casas editoriales, revistas, círculos de estudio, asociaciones, etcétera). El caso de Antonio es distinto, ya que no perteneció al espacio universitario y tampoco estuvo relacionado con las Academias, además de que su actividad profesional fue la empresarial y su producción escrita era más un interés personal que una forma de ganarse la vida. Sin embargo, aunque no estuvo en un espacio propiamente intelectual, dio voz y fundamentos teóricos e históricos a un sector del catolicismo de la época. A pesar de carecer de una relación con las instituciones en las que normalmente se posicionan los intelectuales, hubo otras que autorizaron su discurso, como las editoriales que lo publicaron o los lugares en los que se difundieron sus obras. En una primera fase, publicó en Editorial Patria[2] y Editorial Jus.[3] La Acción

2 Con Editorial Patria publicó sus primeras obras: *El retrato de Ovalito* (1959), *Con la prosa de la Nueva España* (1968) y *Méjico Cristero. Historia de la Acción Católica de la Juventud Mexicana 1925-1931* (1960 y 1966).

3 Con Editorial Jus publicó: *De don Porfirio a Plutarco. Historia de la ACJM 1910-1925* (1958), *Las confidencias de mi joven yo* (1963) y *La juventud católica y la revolución mejicana, 1910-1925* (1963).

Católica de la Juventud Mexicana (ACJM) también difundió sus obras, fue en esta asociación en la que Rius Facius se formó en estilo particular del ser católico, a la que permaneció ligado por muchos años y en la que funcionó como creador y difusor de una forma de pensamiento católico. También escribió como editorialista en diarios de importancia nacional, que a pesar de no entenderse como instituciones productoras de discurso científico, fueron generadores de opinión pública. La posibilidad de escribir en columnas editoriales se daba al tener cierta autoridad en la materia o frente a determinado grupo. Fue en estos lugares en los que Antonio difundió su pensamiento y sus obras.

Con el tiempo se fue relegando de estas instituciones debido a su postura tradicionalista, por lo que perdió su espacio en las editoriales Jus y Tradición,[4] así como en *El Universal.* A la par, los grupos tradicionalistas intentaron crear sus propios medios de difusión, aunque tuvieron una recepción muy limitada, por lo que funcionaron dentro de los mismos círculos tradicionalistas. Rius Facius no perteneció a la Academia, pero es posible considerarlo un intelectual por producir un discurso con sustento histórico y teológico que representó a un sector del catolicismo, junto a instituciones creadoras de pensamiento y porque se convirtió en una autoridad generadora de opinión pública. Si bien fue quedando rezagado poco a poco por la radicalidad de sus planteamientos, para los tradicionalistas mexicanos continúa siendo una referencia importante, como se puede ver en las últimas reediciones que ha hecho de sus obras el Fondo Pro-Cultura Occidental,[5] o en que su libro más difundido en

4 En 1973 hubo una ruptura al interior de los grupos más conservadores del catolicismo mexicano, como se abordará más adelante. Esta llevó a que Salvador Abascal (dueño de Editorial Tradición) le regresara a Rius Facius todos los ejemplares impresos de *Un joven sin historia,* mismo que acababa de imprimir, y que no le diera oportunidad de publicar más obras en años siguientes.

5 La Universidad Autónoma de Guadalajara está muy ligada al movimiento tradicionalista en México, principalmente por la influencia que en ella ejercen los tecos (organización católica secreta que después del Concilio Vaticano II asumió la postura tradicionalista y se separó de las conclusiones del Concilio y de los Papas posteriores al mismo). Por medio del Centro de Estudios Cristeros y de la Asociación Pro Cultura Occidental, la UAG ha publicado diversos libros, dos de ellos de Antonio Rius Facius: *En mi sillón de*

internet sea la biografía que escribió del padre Joaquín Sáenz y Arriaga (una figura clave en el tradicionalismo en México). Esto reafirma su función como intelectual en algunos medios católicos.

La recepción de sus obras y de su pensamiento no fue masiva pero constituyó un referente para los sectores más conservadores del catolicismo entre los años sesenta y setenta. Sus obras más conocidas en el medio son *Méjico cristero* y ¡Excomulgado! Trayectoria y pensamiento del Pbro. Joaquín Saénz y Arriaga. La primera, es la historia de la ACJM durante la guerra cristera, pero ha sido leída más bien como una historia apologética de la cristiada. En cambio, la segunda es una defensa de la figura de Saénz y Arriaga (sacerdote excomulgado por publicar un libro en el que afirmaba que el papa Paulo VI era hereje y masón), ésta ha sido ampliamente difundida entre los tradicionalistas mexicanos, sobre todo en internet, aunque es un público reducido, Facius es un personaje importante en el mismo.

Hay que tener presente que desde la realización del Concilio los obispos mostraron distintas posturas frente a lo que se iba discutiendo y estableciendo. En el caso de México la participación fue baja y, debido a las características y las circunstancias de la Iglesia en México, las propuestas de los obispos no constituyeron novedades significativas.[6] Una vez terminado el Concilio, la mayoría de los obispos fueron adaptando de forma paulatina las conclusiones del mismo. El acontecimiento que terminó por darle un tinte más transformador a los resultados fue la Segunda Conferencia Episcopal Latinoamérica (II CELAM), llevada acabo en Medellín en 1968, aunque en México su repercusión fue

---

lectura (2002) y una reedición de *Méjico Cristero* (2002). Para abundar en la relación entre la UAG y la Asociación pro Cultura Occidental, consultar: Austreberto Martínez Villegas. "Tradicionalismo y conservadurismo integrista en el catolicismo en México después del Concilio Vaticano II: continuidades y transformaciones en Guadalajara, Jalisco y Atlatlahucán, Morelos (1965- 2012)". México: Instituto Mora, 2016 (Tesis de doctorado en Historia Moderna y Contemporánea), p. 395.

6 María Martha Pacheco Hinojosa. *La Iglesia Católica en la sociedad mexicana, 1958-1973. Secretariado Social Mexicano, Conferencia de Organizaciones Nacionales.* México: IMDOSOC, 2005, p. 118.

más bien limitada.[7] De cierta manera, la actitud de la mayoría de los obispos frente a los cambios fue un tanto conservadora y cuidadosa de implementar demasiadas novedades. Aún así, se presentaron diversos casos, sobre todo en algunas congregaciones, parroquias y en la diócesis de Cuernavaca, que llevaron acabo muchos cambios en las prácticas litúrgicas y en el discurso, lo que provocó una fuerte reacción en contra.

En el universo católico previo al Vaticano II se pueden encontrar distintos sectores y diferentes formas de vivir la fe católica,[8] uno de los sectores que tenía una presencia significativa fue el que se ha denominado como integral-intransigente.[9] Integral en el sentido de que su visión del mundo estaba atravesada en su totalidad por una concepción cristiana; la política, la sociedad, el individuo y la economía se entendían a la luz de la Tradición y del Evangelio, su objetivo era reestablecer el reinado social de Cristo en la tierra. Intransigente por no aceptar otras visiones del mundo, lo que llevó a la condenación y negación de filosofías que se dieron durante la modernidad (el comunismo, el socialismo, el liberalismo, etcétera). Este modo de ser católico se fue construyendo desde las posturas de distintos papas y se plasmó en sus encíclicas.[10] En México el conflicto cristero le dio fuerza, sustento y herencia histórica. Diversas asociaciones, colegios católicos y congregaciones religiosas reprodujeron y alimentaron esta concepción produciendo que para los años posteriores al Concilio Vaticano II muchos católicos comprometidos estuvieran formados en esta corriente. El Concilio en sí no representó un problema para la mayoría de esta corriente, lo fueron las adaptaciones y novedades, en especial lo que se consideró como una cristianización del marxismo, o una "marxisización" del cristianismo. Comenzaron las denuncias públicas y la movilización de los grupos

7 Pacheco Hinojosa. "Tradicionalismo católico posconciliar…", pp. 344-345.

8 Como lo deja ver de forma muy puntual María Luisa Aspe Armella en su libro *La formación social y política de los católicos mexicanos: La Acción Católica Mexicana y la Unión Nacional de Estudiantes Católicos, 1929-1958.* México: UIA, IMDOSOC, 2008.

9 *Ibid,* pp. 18-19.

10 *Ibid*, pp. 98-128.

integrales intransigentes con la intención de frenar lo que ellos pensaban que atentaba contra la fe católica. En este contexto tomaron fuerza personajes como Antonio Rius Facius, Gloria Riestra, Salvador Abascal y Joaquín Sáenz y Arriaga.

Para estos años Rius Facius ya era un personaje relativamente conocido en el medio católico. Tenía publicadas varias obras, entre ellas *Méjico cristero,*[11] había sido miembro del Partido Acción Nacional (PAN), candidato a diputado en dos ocasiones[12] y era una figura cercana a la ACJM.[13] Para la segunda mitad de esta década se había posicionado en el medio católico como una autoridad, lo que le permitió tener un espacio editorial en periódicos y constituirse como portavoz de un sector muy conservador. En 1966 comenzó a escribir en *El Sol de México*, a finales de 1969 migró a *El Universal*; en donde escribió hasta 1976, posteriormente tuvo publicaciones muy esporádicas.

Durante los primeros años como editorialista el objetivo de su columna, titulada *Lanza en ristre,* fue denunciar situaciones que, a su parecer, excedían lo planteado en el Concilio y evidenciar el daño que le producía a la Iglesia la infiltración y el avance del progresismo religioso:

> Los campos, hasta hace poco tiempo, estaban claramente definidos: se era o no se era católico; con Cristo o contra Cristo [...] Los textos conciliares son claros, como también lo han sido las encíclicas papales. [...] Sin embargo, la fuerza de la moda, de las corrientes sociales, de la lucha de intereses materiales; el afán de sobresalir, de querer avanzar más allá de la verdad, de romper con la tradición: en una palabra, el confusionismo actual nos ha conducido a cambios artificiosos en la liturgia, a errores dogmáticos, a situaciones contradictorias.

11 Su segundo volumen sobre la historia de la ACJM, que más bien ha sido leído como una historia apologética de la guerra cristera.

12 Antonio Rius Facius. Entrevistado por Miguel Reyes Razo. Ciudad de México: *Últimas noticias*, 19 de febrero de 1996, p. 10.

13 Aunque ya no militaba en ella, pues ya era un adulto, había colaborado mucho en su revista *Juventud Católica*, otro ejemplo de su cercanía fue que participó en el comité organizador del aniversario de los 50 años de la asociación.

> Los laicos, a quienes antes se nos daba oportunidad de pelear contra los enemigos declarados de la Iglesia, estamos ahora obligados a ser vigilantes gendarmes de la fe.[14]

Temas como la restauración de la catedral de México, el uso de instrumentos y ritmos no acostumbrados en la misa, el escándalo de Ivan Ilich y Gregorio Lemercier en Cuernavaca, así como algunas acciones del obispo de esta diócesis, Monseñor Méndez Arceo, fueron los aspectos sobre los que más escribió y polemizó entre 1967 y 1971. Incluso llegó a entrevistarse con Sergio Méndez Arceo[15] y mantuvo disputas con otros editorialistas sobre estos temas. Antonio consideraba su labor editorial como una especie de defensa de la fe católica frente a los embates del marxismo y del progresismo religioso, como deja ver el título de su columna, pero no en contra del Papa o del Concilio Vaticano II. Lo mismo hicieron otros autores como Gloria Riestra o Salvador Abascal desde *La hoja de combate.*[16]

Las diferencias entre estos grupos dieron lugar a una primera escisión en el catolicismo integral-intransigente. Ejemplo de ello fue la salida de Salvador Abascal Carranza de editorial Jus, quien había sido su director desde 1948.[17] Todo ese tiempo había mantenido con gran firmeza una línea apegada a la doctrina de la Iglesia.[18] Para 1972 las diferencias

---

14 Antonio Rius Facius. *Lanza en ristre. Frente a los ataques del progresismo marxista.* México: Edición del autor, 1968, p. 7.

15 La entrevista y la polémica fueron detalladas por Facius en varias de sus editoriales en *El Sol de México Vespertino* y se pueden encontrar en su libro *Lanza en ristre...*

16 *La hoja de combate* fue una publicación de Editorial Jus, en la cual Salvador Abascal escribió y buscó a otros personajes que lo hicieran. Surgió en el contexto posconciliar cuando Abascal tuvo diferencias con el editorialista Rafael Chavez Moya y debe su título a la misma idea que Rius Facius, defender y custodiar la fe católica. Cuando Abascal se separó de Jus y fundó Editorial Tradición, continúo con este boletín mensual.

17 Editorial Jus había sido fundada por Manuel Gómez Morin y otros miembros del PAN, durante muchos años fue un referente en la difusión de un pensamiento humanista y cristiano.

18 Rodrigo Ruiz Velasco Barba. "Salvador Abascal Infante o la milicia del espíritu". Guadalajara: Universidad Autónoma de Guadalajara, 2010 (tesis de maestría), p. 109.

ideológicas con los dueños de la editorial llegaron a tal grado que Abascal presentó su renuncia y fundó la Editorial Tradición. En una primera etapa Antonio y otros escritores lo siguieron y continuaron publicando en su nueva casa editorial.

En este periodo, Rius Facius no defendió las posturas tradicionalistas, incluso sus críticas se fundamentaron en documentos emanados del Vaticano II, como la *Lumen Gentium*. A modo de ejemplo, tenemos que para 1969 afirmaba:

> Como ya ha sucedido en otras épocas cruciales de la cultura universal, atravesamos ahora por una crisis de valores humanos y conceptos doctrinales. En situaciones análogas la Iglesia Católica, portavoz de la verdad, ha reunido a los obispos para definir cuestiones dogmáticas y reformar caducos procedimientos apostólicos. Tal ha sido, en resumen, el significado del Concilio Vaticano II, en el cual se ha dado respuesta a los interrogantes planteados por el avance de la ciencia y la técnica, así como a los problemas sociales del mundo actual. Este Concilio ha venido a demostrar, una vez más, lo perenne, lo invariable y perfecto que caracteriza a la doctrina de la Iglesia, así como su versatilidad para responder en todo tiempo a las necesidades espirituales y sociales del hombre.[19]

Esto es significativo porque para estas fechas ya comenzaban a levantarse voces contrarias al Concilio y al Papa,[20] lo que el autor comenta deja ver que su viraje al tradicionalismo tardó un periodo de tiempo en darse, y que no tuvo como causa inmediata las resoluciones del Vaticano II.

Con el fin de comprender el cambio de postura, hay que hacer referencia a una figura que fue central en el tradicionalismo mexicano, el padre Joaquín Sáenz y Arriaga. Fue un sacerdote jesuita, quien trabajó en labores apostólicas con jóvenes y fue cercano a grupos secretos católicos, como lo afirmó el mismo Rius Facius en su biografía,[21] en 1952 salió

---

19 Rius Facius. *Lanza en ristre…*, p. 85.

20 A nivel internacional tenemos como ejemplo a Marcel Lefebvre y a nivel nacional, a Joaquín Sáenz y Arriaga

21 Antonio Rius Facius. *Excomulgado por denunciar la traición del Concilio*. México: edición del autor, 1983, p. 57.

de la Compañía de Jesús y se incardinó en la arquidiócesis de México.[22] Desde 1965 comenzó a publicar libros en contra del progresismo religioso, hasta que en 1971 fue excomulgado por el entonces arzobispo de México,[23] Miguel Darío Miranda, por la publicación de su obra *La nueva iglesia montiniana*, en la que acusaba a Paulo VI de ser judío, masón y de haber infiltrado a la Iglesia Católica con el objetivo de destruirla y de haber caído en herejía.[24] En un principio había escrito en contra del obispo Méndez Arceo, de Cuernavaca, al poco tiempo en contra de los cambios en la liturgia de la misa y finalmente afirmó que los problemas venían desde la cabeza de la Iglesia. Sáenz y Arriaga lideró el movimiento tradicionalista en un primer momento, además de que le dio sustento teológico por medio de este y de otros libros, como el de *Sede Vacante. Paulo VI no es papa legítimo* (1973), así como de la publicación de *Trento,* revista mensual que buscaba difundir y sustentar dicho pensamiento.[25] Surge la corriente tradicionalista que se ha denominado tradicionalismo sedevacantista, la cual afirma que los pontífices (desde Juan XXIII en adelante) habían caído públicamente en herejía y por lo tanto eran ilegítimos. El nombre de la corriente hace referencia a que la sede de San Pedro está vacante.

A pesar de que durante el Concilio hubo resistencias por parte de algunos sectores, la ruptura se dio pocos años después y no en el momento. De cierta manera el suceso desencadenante de una negación

22 En 1952 el padre Sáenz pidió su dimisión de la Compañía de Jesús debido a serias diferencias que tuvo con otros miembros de la misma. Ya había tenido problemas en años anteriores, pues había sido internado por un tema de salud mental, aunque él siempre negó tener problemas de esta índole. A los pocos años tuvo un accidente automovilístico y después de esto fue relegado de sus tareas en el Colegio Oriente en Puebla, lo que lo llevó a separarse de los jesuitas. Para profundizar ver: Rius Facius, *Excomulgado por denunciar…,* pp. 75-92.

23 Pacheco Hinojosa. "Tradicionalismo católico posconciliar…, p. 348.

24 *Ibid,* pp. 354-355.

25 El liderazgo del padre Sáenz duró poco porque murió muy pronto, en 1976. Sin embargo, dejó a varios seguidores, incluidos sacerdotes, y se continuó con la revista mensual de *Trento*, que él había iniciado.

pública al Vaticano II a nivel internacional fueron los cambios a la liturgia de la misa, establecidos en el *Novus Ordo Missae*, escrito por Paulo VI, consecuentemente se prohibió oficiar misa bajo el rito de San Pío V. A nivel internacional se hizo sentir el reclamo de algunos obispos, cardenales y teólogos; en México, Sáenz y Arriaga publicó el libro *La nueva misa ya no es una misa católica* (1969). Sin embargo, el caso de otros tradicionalistas mexicanos es distinto porque tardaron algunos años más en volverse tradicionalistas, este es el caso de Rius Facius y de Gloria Riestra. En su momento ninguno de los dos escribió en contra de los cambios litúrgicos establecidos por el Papa, aunque tampoco a favor. Y todavía pasaron entre dos y tres años para que se asumieran públicamente tradicionalistas.

El acontecimiento clave que provocó esta ruptura en el bloque integral e intransigente fue la excomunión del padre Joaquín Sáenz y Arriaga a finales de 1971, aunque tarde o temprano se habría dado. De cierto modo, a Rius Facius le pareció injusto que se diera una respuesta tan rígida contra Sáenz y Arriaga y que, por otro lado, se le perdonaran al obispo de Cuernavaca una serie de cuestiones muy polémicas.[26] En la biografía apologética del sacerdote, el autor aseguraba que el proceso de excomunión fue injusto y no cumplió con lo estipulado en el derecho canónico.[27] Lo mismo defendió Sáenz y Arriaga en su libro ¿Por qué me excomulgaron? ¿Cisma o fe? (1972) –cabe aclarar que, si se hace una revisión más profunda, es posible ver que el proceso sí siguió el orden legal establecido–. Antonio ya había tenido algunos desacuerdos con el arzobispo Miguel Darío Miranda, en función de la restauración o remodelación de la catedral, que dio el *imprimatur* al polémico libro *Marx y la Biblia,* además de que le parecía que la Conferencia Episcopal Mexicana (CEM) mantenía una postura muy débil frente Méndez Arceo. Así es como la excomunión se vino a sumar a la lista de quejas contra

26 Como el que se permitiera la comunión de los fieles sin previa confesión, la defensa personal que hizo el arzobispo de Ivan Ilich y Gregorio Lemercier, la participación de mariachis en las misas, etcétera. Aunque Méndez Arceo nunca habló en contra del Papa.

27 Rius Facius. *Excomulgado por denunciar*…, pp 147-151.

aquél, y finalmente fue el empujón para que Rius Facius asumiera de forma pública una postura tradicionalista.

A partir de este momento admitió plena y públicamente las posturas tradicionalistas: criticó los cambios en la misa, en el sacramento de la reconciliación, a Juan XXIII y a Paulo VI. Afirmó que en un principio pretendía denunciar a un sector progresista, pero que ahora veía que el problema venía desde la cabeza y la jerarquía de la Iglesia. Cito a modo de ejemplo el siguiente fragmento: "Pedro no puede rechazar la herencia recibida, ni menos desviarla en beneficio de los que voluntariamente abandonaron la casa paterna [los protestantes]. Quien ocupe el lugar de Pedro y actúe así, no puede ser Pedro, sino un impostor [...] Rechazo la ilegítima autoridad de quien quiera obligarme a reconocer que el ecumenismo es equivalente a transaccción [*sic*] [...]".[28] En abril de 1972 comenzó a escribir los primeros artículos en los que criticaba de forma abierta al Papa.

Esto llevó a una profunda escisión en los grupos católicos de corte integral e intransigente, que en gran medida eran el estilo de catolicismo que había tomado fuerza en la primera mitad del siglo XX. De cierta manera, la concepción del catolicismo en la que estos personajes se habían formado, les hizo que fuera muy difícil asumir los cambios posconciliares. Dicho en palabras de Antonio: "Yo había asimilado ciertos conocimientos por los cuales sabía que habían ido a la muerte muchas gentes [*sic*], entonces se me hacía a mi cuesta arriba que de un plumazo se revirtieran muchos principios ya establecidos, bien o mal, pero ya establecidos. Entonces yo no podía conformarme con esos cambios".[29] Hubo quienes se adaptaron y desde el pensamiento integralista defendieron a Paulo VI y en cambio, quienes vieron en el integrismo la justificación teórica para romper con la Iglesia. Estas diferencias dieron pie una encendida polémica periodística entre Salvador Abascal y Gloria

---

28 Antonio Rius Facius. "Nueva respuesta a un viejo amigo". *Trento:* México, año v, núm. 84, 13 de septiembre de 1977.

29 Antonio Rius Facius. Entrevista realizada por Alejandra Nava Martínez: Ciudad de México, enero 2010.

Riestra, quienes escribieron *La hoja de combate* y *Trento,* respectivamente. Cada uno editó un libro en el que recopilaba sus propios argumentos, Abascal escribió *Contra herejes y cismáticos* (1973), *En legítima defensa y más defensa del papado* (1973) y *El Papa nunca ha sido ni será hereje* (1979), mientras que Riestra publicó *Tormenta sobre la Iglesia* (1972), obra prologada por Rius Facius. Esta situación fue la que llevó a Abascal a regresarle a Facius todos los ejemplares que Editorial Tradición había impreso de su obra *Un joven sin historia,* pues consideró que no le iba a dar espacio ni difusión a autores que criticaran al Papa.[30] Sin embargo, las disputas no sólo se dieron en el campo intelectual, a Salvador Abascal llegaron a pintarle la barda de su casa acusándolo de judío y papólatra, y también se presentaron serios conflictos entre los tecos y el yunque.[31] Estos desacuerdos se dieron públicamente hasta la excomunión de Sáenz y Arriaga y no antes; acontecimiento que generó que los integristas se escindieran y que los tradicionalistas cerraran filas.

En la justificación teórica del tradicionalismo se encuentran dos formas de argumentación, por un lado, la teológica, que trata de explicar la invalidez de los cambios desde el análisis de textos de santos y de otros concilios. Y por otro lado está la histórica; es aquí en donde Rius Facius jugó un papel importante, él no era sacerdote ni teólogo y más bien se había especializado en el estudio de cuestiones históricas y había asumido los principales presupuestos de la historiografía católica mexicana, la cual estaba convencida de la existencia de una conspiración internacional que buscaba la destrucción de la Iglesia Católica, conspiración orquestada principalmente por comunistas, masones, protestantes y judíos.[32] Esta

30 José María Abascal Carranza. Entrevista realizada por María del Carmen Ibarrola Martínez. Ciudad de México, 10 de agosto del 2012.

31 La historia de ambas organizaciones secretas había estado entrelazada, pero a partir de estos acontecimientos, se volvieron enemigos, incluso los tecos llegaron a asesinar miembros del yunque. Los tecos se mantendrían en el tradicionalismo, mientras que los del yunque seguirían y defenderían al Papa desde una lógica integrista.

32 Jaime del Arenal Fenochio. "La historiografía conservadora mexicana del siglo xx". *Metapolítica*. México: Centro de Estudios de Política Comparada, marzo-abril, 2002, p. 48.

tesis, que fue muy difundida entre autores del momento, fue asumida por los sectores tradicionalistas, llevándola a otro nivel y afirmando que estos grupos habían infiltrado a la Iglesia católica, para lograr su destrucción desde dentro, dando como resultado el Concilio Vaticano II y sus consecuencias. Rius Facius se refirió a este fenómeno como la "autodemolición de la Iglesia", retomando lo que dijo Paulo VI en una ocasión.[33] Esto se sintetiza de forma muy clara en la introducción a la biografía de Sáenz y Arriaga:

> Ocurre ahora algo similar a lo sucedido hace cuatro siglos, cuando se consumó el cisma de la Reforma, al que está ligado el cisma actual, con la agravante de que no es la Sede Apostólica la que, como en aquella época, pudo permanecer incontaminada de todo error doctrinal, sino que, dando un giro de 180°, se ha convertido en el principal impulsor del neoprotestantismo [...] Este odio satánico había de prolongarse a través de los años y, a fuerza de embestidas cada vez más agudas, más sutiles, penetraría la muralla vaticana para destruir, desde adentro, la tradición, la doctrina y la liturgia, en un intento, hasta ahora exitoso, de protestantizar la Iglesia, actualizando los métodos puestos en práctica hace cuatro siglos [...] En su época, la Reforma protestante no alcanzó en tan corto tiempo las profundas transformaciones que, después del Concilio Vaticano II sufrió la Iglesia con pleno beneplácito del *(sic)* Paulo VI.[34]

Si bien el tradicionalismo se dio a nivel internacional, no hay una sola vertiente del mismo, es un movimiento con distintas corrientes, que ha tenido rupturas entre sus miembros. La más difundida de todas ha sido la iniciada por Marcel Lefebvre, sacerdote francés que fundó la Fraternidad Sacerdotal San Pío X para formar sacerdotes que continuaran con la tradición establecida por el Concilio de Trento y no por el Vaticano II. Lefebvre tuvo serias diferencias con los Papas en su momento, pero nunca negó de forma pública su autoridad, aunque sí rechazó la validez del Concilio Vaticano II y sus conclusiones.[35] Fue excomulgado en

---

33 Antonio Rius Facius. *Los demoledores de la Iglesia en México.* México: Editorial Saeta, 1972, p. 143 y *Una, santa, católica y apostólica Iglesia.* México: Saeta, 1977, p. 23.

34 Rius Facius. *Excomulgado por denunciar...*, p. 3.

35 Martínez Villegas. "Tradicionalismo y conservadurismo...", pp. 103-104.

1988 por ordenar obispos sin permiso de Juan Pablo II. En cambio, el sedevacantismo fue una opción más radical, pues rompió de forma total y abierta con la autoridad eclesiástica.

Es pertinente preguntarnos en este punto por qué Facius y otros tradicionalistas demoraron unos pocos años más que otros personajes en sumarse al tradicionalismo ya que se adscribieron a raíz de la excomunión de Sáenz Arriaga y no de los cambios en la liturgia, como hizo la mayoría.

La relación y tensión de los conceptos espacio de experiencia y horizonte de expectativa planteados por Reinhart Koselleck explican lo anterior pues permiten tematizar el tiempo histórico, al entrelazar el pasado y el futuro: "Las categorías son adecuadas para intentar descubrir el tiempo histórico también en el campo de la investigación empírica, pues enriquecidas en su contenido, dirigen las unidades concretas de acción en la ejecución del movimiento social o político".[36] El espacio de experiencia mira hacia el pasado y se entiende como aquellas experiencias reales y simbólicas que han sido acumuladas a lo largo de la trayectoria de los actores sociales y que han ido formando su identidad: los conocimientos adquiridos, las vivencias experimentadas, el trabajo en comunidad, los "rituales" en grupo,[37] las charlas y pláticas, los libros intercambiados y comentados, etcétera. Mientras que el horizonte de expectativas se encamina al futuro por venir, a lo que se espera, desea o piensa que sucederá. Hasta cierto punto, el horizonte de expectativa está determinado por el espacio de experiencia, lo que los sujetos esperan que suceda se construye desde sus vivencias y desde su concepción del mundo.

Analizar la relación entre el espacio de experiencia y el horizonte de expectativa en estos grupos ayudan a responder el planteamiento expuesto. En gran medida los grupos integristas e intransigentes se habían formado en un catolicismo beligerante, nutrido de la guerra cristera y de

36 Reinhart Koselleck. "<<Espacio de experiencia>> y <<horizonte de expectativa>>". *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Barcelona: Paidós, 1993, p. 337.

37 Por rituales me refiero a aquellas actividades en comunidad que tienen un sentido sagrado, desde una misa especial hasta un evento conmemorativo que evoca los deseos y los anhelos de la vida de fe de quienes participan en el mismo.

las encíclicas de Pío XI, que negaba las propuestas de la modernidad y veía enemigos en ellas. Todo lo que habían vivido, leído y aprendido los llevaba a esperar que el Vaticano II fuera un cambio en las formas y no en la lógica cristiana. Pero las interpretaciones de las conclusiones conciliares fueron muy distintas y las reacciones de otros sectores católicos rebasaron lo que estos grupos podían esperar. Al ver que la jerarquía dejaba de actuar con la lógica preconciliar, tuvieron dos opciones: aceptar todos estos cambios por fidelidad y obediencia (como hizo Abascal) o negarlos rotundamente. La elección de Antonio fue la segunda. Aunque se puede ver un primer esfuerzo por asumir las conclusiones conciliares de forma positiva, éste se terminó de quebrar en la excomunión de Joaquín Sáenz y Arriaga. Sumado a este fenómeno social o de grupo, las preferencias de Rius Facius tendían hacia lo antiguo y lo conservador; sus gustos musicales, sus intereses por la pintura, sus escritos de poesía tenían una marcada preferencia por lo tradicional y una negación por lo moderno.[38]

Para finalizar, cabe decir que la configuración del tradicionalismo posconciliar en México no se dio de forma inmediata al Concilio Vaticano II, sino que tardó pocos años más y necesitó de diferentes acontecimientos para conformarse. Éste surgió de los grupos católicos integrales e intransigentes, aunque un sector del mismo no fue capaz de adaptarse a los cambios traídos por el Concilio, por lo que prefirió atenerse a esquemas previos, refugiándose en la idea de defender la Tradición. Con el paso del tiempo este movimiento se debilitó mucho, se fragmentó y marginó, sin embargo, persiste hasta nuestros días. Finalmente, el aporte de Antonio Rius Facius fue darle una justificación histórica al tradicionalismo sedevacantista, que lo posicionó como un intelectual del grupo.

38 Fernando Rius Habdud. Entrevistado por María del Carmen Ibarrola Martínez. Huixquilucan, 27 de febrero del 2012.

"¿SEREMOS DE CRISTO O DEL ANTICRISTO?".[1] ORÍGENES, INTEGRANTES Y ALINEAMIENTOS PRIMIGENIOS DE *CRUZADA* EN LA ARGENTINA

Elena Scirica

Impregnados de una perspectiva dualista sostenida en la lucha del bien contra el mal, asimilada a la defensa de Cristo en oposición a la Revolución Anticristiana, en la segunda mitad de los años cincuenta surgieron en la Argentina nuevos círculos de acción contrarrevolucionaria. Al respecto, aquí abordaremos el comienzo de uno de ellos, autodefinido como tradicionalista, que se enlazó alrededor de la revista *Cruzada* y descolló por su virulento anticomunismo. Años más tarde, los redactores de ese impreso afianzaron vínculos con los colaboradores brasileños de la publicación *Catolicismo* y, bajo su halo, crearon la "Sociedad Argentina de Defensa de la Tradición, Familia y Propiedad" (TFP).

Sobre ese núcleo resulta llamativo que, tras las primeras menciones de índole testimonial y crítica sobre sus iniciativas en los años sesenta,[2] recién en los últimos años se renovaron estudios focalizados sobre todo en la TFP. En gran medida, estos abordajes fueron realizados por investigadores extranjeros que acometieron análisis comparativos con otros países del Cono Sur, o a partir de estudios sobre acercamientos y tensiones entre actores tradicionalistas, aunque centrándose en los años siguientes, sobre

1 Cosme Beccar Varela (h.). "¿Seremos de Cristo o del Anticristo?". *Cruzada*, núm. 3, septiembre 1956, pp. 2-3.

2 Arturo Armada; Alejandro Mayol y Norberto Habbeger. *Los católicos post-conciliares en la Argentina*. Buenos Aires: Galerna, 1970.

todo en el llamado "Proceso de Reorganización Nacional" (1976-1983).[3] De allí que en este capítulo interesa adentrarnos en el análisis de este grupo consignando, en qué circunstancias específicas surgió, quiénes lo integraron, los valores que ensalzaron, los espacios sociales en que se desenvolvieron, los círculos con los que interactuaron y a quiénes interpelaron. De este modo, tejeremos la malla que fueron tramando tanto en su propio espacio como con otros a fin de comprender el modo en que se instalaron con sus retóricas y estrategias discursivas y organizacionales.

Para el tratamiento de estas cuestiones realizaremos una exploración panorámica con varios niveles de aproximación. En primer lugar, haremos un breve *racconto* de la situación abierta en la Argentina a partir del golpe de Estado de 1955, la instauración de la "Revolución Libertadora" (1955-1958) y los subsiguientes clivajes políticos. De ese modo, buscamos otear en el escenario nacional la coyuntura específica de su surgimiento. Por otra parte, revisaremos las trayectorias personales y las redes en que se desenvolvieron sus principales redactores. En este abordaje, tendremos presente el lugar de las publicaciones periódicas como espacios específicos de sociabilidad o "microsociedades" en torno de las cuales se articulan afectos, conexiones, rivalidades y antipatías. Su estudio, pues, arroja luz sobre el peso de los ámbitos y redes que asocian a los intelectuales allí reunidos, así como del contexto en que se despliegan esas redes.[4] Asimismo, indagaremos sobre los valores religiosos,

---

3 Stephan Ruderer, "Cruzada contra el comunismo. Tradición, Familia y Propiedad (TFP) en Chile y Argentina". *Sociedad y religión,* vol. 22*,* núm. 38, 2012, pp. 79-108; Ianko Bett. "¿Hacia dónde va la Argentina? Revista *Cruzada* e a luta anticomunista no golpe militar de 1966". Cândido Rodrigues y Gizele Zanotto (orgs.). *Catolicismos e sociabilidade intelectual no Brasil e na Argentina*. Cuiabá: Universidade Federal de Mato Grosso, 2013, pp. 161-188; Gizele Zanotto. "A Associação Tradição, Família e Propiedade no Brasil e sua expansão para a Argentina". Candido Rodrigues; Gizele Zanotto y Rodrigo Coppe Caldeira (orgs.). *Manifestações do Pesamento Católico na America do Sul.* São Paulo: Fonte Edit, 2015; Facundo Cersósimo. "'El proceso fue liberal'. Los tradicionalistas católicos argentinos y el Proceso de Reorganización Nacional (1976-1983)". Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, 2015 (tesis de doctorado).

4 Jean-François Sirinelli. "Os intelectuais". René Rémond (org.). *Por uma história política*, 2. Río de Janeiro: Editora FGV, 2003, pp. 231-269; Patricia Orbe. "Una propuesta

ideológicos y políticos que abrevaron y ensalzaron, teniendo en cuenta sus prácticas enunciativas, a la vez que mencionaremos el modo en que se organizaron con miras a expandir su prédica.

Un escenario conflictivo

El golpe de Estado que depuso al segundo gobierno de Juan D. Perón, en septiembre de 1955, tuvo un amplio respaldo. El mismo gozó del apoyo de casi todos los partidos políticos de la oposición, así como también de los principales representantes corporativos del gran empresariado rural y urbano, del grueso de las Fuerzas Armadas, de la Iglesia católica y de numerosos nacionalistas crispados por el conflicto gubernamental con la institución eclesiástica. Conflicto que, justamente, cohesionó al vasto arco de opositores y brindó una amplia base de apoyo civil a la conspiración militar, cuya concreción dio lugar a la llamada "Revolución Libertadora".

El general Eduardo Lonardi, presidente provisional vinculado con sectores nacionalistas católicos, intentó emprender una política de conciliación en la que no hubiera "ni vencedores ni vencidos". Sin embargo, esos propósitos colisionaron con las restantes fuerzas políticas e ideológicas del conglomerado triunfante. La heterogeneidad de este frente se expresó en múltiples aspectos, que abarcaron desde la actitud frente al sindicalismo, hasta la misma fórmula presidencial y la constitución del gabinete, que buscó expresar la confluencia de los distintos sectores. Lonardi, si bien aceptó la presencia de ministros de orientación liberal, también incorporó figuras reconocidas por su trayectoria nacionalista católica. Se trataba de personas que, en su juventud, habían participado en los Cursos de Cultura Católica (CCC),[5] y en revistas de tradición autoritaria,

---

interdisciplinaria para el abordaje de las 'derechas': prensa y redes de sociabilidad nacionalista católica en Argentina (1955-1976)". Ernesto Bohoslavsky y Olga Echeverría (comps.). *Las Derechas en el Conos Sur, Siglo XX*. Actas del Segundo Taller de Discusión, Tandil: Secretaria de Investigación FCH-IEHS/UNICEN, 2012. http://www.ungs.edu.ar/derechas/?page_id=269.

5 Los Cursos de Cultura Católica (CCC), organizados como una universidad de elite, surgieron en 1922 con el propósito de construir y difundir una "alta cultura católica" que

antiliberal, anticomunista, hispanista y corporativista. Además, habían abrigado esperanzas de concretar su programa de "restauración católica" tras el golpe de Estado de 1943, bajo cuya égida llegaron a ocupar algunos cargos cruciales. Sin embargo, la ruptura de relaciones diplomáticas con el Eje, en 1944, seguida luego por la firma del Acta de Chapultepec, por una parte, y el ascenso vertiginoso del entonces coronel Juan D. Perón (electo presidente en 1946 y reelecto en 1952), con su desarrollo de una política de masas orientada a la promoción obrera, el protagonismo que adquirió la mujer del presidente, Eva, y el avance del Estado sobre numerosos espacios sociales, por otra, ocasionaron primero su distanciamiento, luego su rechazo y, finalmente, tras el conflicto gubernamental con la institución eclesiástica, su oposición virulenta. Así, por ejemplo, desde fines de 1954 estos nacionalistas tuvieron una actuación destacada en la redacción y difusión de panfletos orientados a desacreditar al régimen peronista. Su presencia también se verificó en la actividad conspirativa que los "comandos civiles" desplegaron contra el gobierno durante los meses previos a la "Revolución Libertadora", donde obraron no sólo militantes de diversos partidos políticos, sino también activistas nacionalistas y católicos vinculados a la Acción Católica Argentina (ACA). Estos últimos, de hecho, adoptaron una actitud mucho más enérgica que la que caracterizó a la jerarquía eclesiástica. Cuestión que, a la postre, robustecería la búsqueda laical de mayor autonomía y su orientación al despliegue en la esfera pública, imbuida del espíritu belicoso y de cruzada propio del catolicismo integral en el que se habían formado.[6]

---

formara a futuros dirigentes. Al respecto, gozaron del apoyo de la curia arquidiocesana. Con un contundente antiliberalismo, buscaron entablar una lucha ideológica contra el positivismo y el naturalismo recurriendo a la doctrina integralista de inspiración tomista. Sus participantes, que solían provenir –aunque no en exclusiva— de familias patricias, desplegaron una labor militante en movimientos, grupos y revistas con orientaciones autoritarias en la década de 1930. Fortunato Mallimaci. *El catolicismo integral en la Argentina (1930-1946)*. Buenos Aires: Biblos, 1988; Loris Zanatta. *Del Estado liberal a la Nación católica. Iglesia y ejército en los orígenes del peronismo (1930-1943)*. Bernal: Editorial de la Universidad Nacional de Quilmes, 1996.

6 Claudia Touris. "Sociabilidad e identidad político-religiosa de los grupos católicos tercermundistas en la Argentina (1966-1976)". Beatriz Moreyra y Silvia Mallo (eds.).

Lo cierto es que las expectativas depositadas en el gobierno de Lonardi fueron truncadas por la renuncia forzada del presidente a menos de cincuenta días de haber asumido el poder, cuando fue reemplazado por el general Pedro E. Aramburu. Con su salida, también fue desplazado el elenco de extracción nacionalista católica que lo había acompañado. A pesar de la amalgama de posturas diversas, los valores mayoritarios ensalzados por la coalición antiperonista convergían con los postulados del mundo occidental que, en el marco de la Guerra Fría y la lucha contra el comunismo, levantaban las banderas de la democracia liberal. Pero esa declamada intención de fundar un régimen basado en los partidos y en el fortalecimiento de los mecanismos parlamentarios –una vez que se normalizaran– resultaba endeble en tanto se asentaba en la proscripción del peronismo. Así, mientras se abrían procesos judiciales contra antiguos funcionarios de esa tendencia, se encarcelaba a muchos de sus dirigentes y se avanzaba en la "depuración" de las Fuerzas Armadas; también se implementaban políticas económicas y sociales de tinte liberal que tenían un impacto negativo en las condiciones de vida de los trabajadores. Esto dificultaba los propósitos gubernamentales de defenestración definitiva del movimiento depuesto y generaba nuevas fisuras en la coalición triunfante.

Los dilemas atravesados en ese entonces –acicateados por nuevas circunstancias internacionales al fragor de los movimientos de descolonización y de la Revolución Cubana– también fueron experimentados por las administraciones civiles posteriores, presididas por Arturo Frondizi (1958-1962), José M. Guido (1962-1963) y Arturo U. Illia (1963-1966). Resultaba evidente que los mecanismos parlamentarios no canalizaban en forma efectiva los intereses ni las orientaciones de los actores sociales fundamentales.[7] Con el transcurso de los años, pues, el escepticismo respecto de los partidos contrastó, cada vez más, con la percepción del poderío que mostraban otros

---

Miradas sobre la historia social argentina en los comienzos del siglo XXI. La Plata: Centro de Estudios Históricos "Prof. Carlos S. A. Segreti"-Centro de Estudios de Historia Americana Colonial (CEHAC)-Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad Nacional de La Plata. Córdoba, 2008, pp. 763-783.

7 Para un estudio clásico al respecto, Marcelo Cavarozzi. *Autoritarismo y democracia (1955-1996). La transición del Estado al mercado en Argentina*. Buenos Aires: Ariel, 1997.

participantes del juego político, clasificados como "grupos de presión" y "factores de poder".[8] Entre ellos, las Fuerzas Armadas, los sindicatos, las organizaciones corporativas empresarias (rurales e industriales) y la Iglesia Católica.

Nacionalismo, catolicismo y laicado militante en nuevos medios impresos

En el escenario de proscripción e incertidumbre política que acompañó las disyuntivas de esos años, diversos actores sociales y miembros de los equipos gubernamentales apelaron a la Iglesia para paliar su déficit de legitimidad.[9] Al mismo tiempo, desde diversos espacios del movimiento católico –es decir, desde las múltiples instituciones, organizaciones e individuos que comparten esa identidad confesional, más allá de su vinculación con la estructura eclesiástica–[10] emergieron nuevos emprendimientos aglutinados en torno de soportes impresos que obraron como medio de encuentro, socialización y difusión de perspectivas. Muchos de ellos, surgidos poco después de la deposición del gobierno peronista, obraron con un renovado ahínco militante acicateado por su desenvolvimiento previo en los comandos civiles u otros espacios de actuación pública frente al "ataque a la familia" y los arrebatos anticlericales que acompañaron los últimos meses de aquel gobierno. Algunos de carácter efímero, otros con mayor perdurabilidad,

---

8 Sobre los factores de poder y los grupos de presión, Jean Meynaud. *Los grupos de poder*. Buenos Aires: Eudeba, 1963 y José Luis de Imaz. *Los que mandan*. Buenos Aires: Eudeba, 1964.

9 Fortunato Mallimaci y Guido Ignacio Giorgi. "Catolicismos, nacionalismos y comunitarismos en política social. Redes católicas en la creación del Ministerio de Bienestar Social de Argentina (1966-1970)". *Revista Cultura y Religión*, vol. 1, núm. 6, 2012, pp. 113-144.

10 Retomamos esa perspectiva de Gizele Zanotto. *Tradição. Família e Propriedade (TFP): as idiossincrasias de um movimento católico no Brasil (1960-1995).* Méritos: Passo Fundo, 2012, p. 24. Al respecto, Mallimaci –discípulo y en sintonía con Emile Poulat– prefiere el término "catolicismos" para evitar esencialismos y dar cuenta de la variedad de "opciones ideológicas, simbólicas, sexuales, sociales e ideológicas al interior de ese mundo". Fortunato Mallimaci. "Católicos nacionalistas y nacionalistas católicos". Fortunato Mallimaci y Humberto Cucchetti. *Nacionalistas y nacionalismos. Debates y escenarios en América latina y Europa*. Buenos Aires: Gorla, 2011, p. 136.

cristalizaban la existencia de redes de grupos reunidos por amistades familiares, camaraderías estudiantiles, sensibilidades religiosas, afinidades políticas, conexiones profesionales, participación en retiros espirituales o asistencia a foros de estudio y discusión, entre otras vinculaciones. Dentro de esa vasta gama, y como una suerte de extensión de la cátedra privada de filosofía y política dictada por el pensador nacionalista Jordán Bruno Genta en su domicilio, en diciembre de 1955 salió a luz la revista *Combate*.[11] A partir de un fervoroso y belicoso catolicismo, consustanciado con la idea de complot o conspiración masónica-judía-comunista, su primer editorial asentaba su intransigencia cuando indicaba que "Conscientes de la descomposición masónica y comunista que ya amenaza la existencia misma de la Patria, *nosotros, católicos, nacionalistas y jerárquicos, emprendemos la lucha por Cristo y por la restauración de la Patria en Cristo*".[12]

En junio del año siguiente, a la vera de los fusilamientos ordenados por el gobierno de Aramburu frente a la conspiración peronista liderada por el general Juan José Valle, comenzó sus ediciones el semanario *Azul y Blanco*. Presidido por Marcelo Sánchez Sorondo, este impreso obró como el principal aglutinador de intelectuales nacionalistas de derecha en el país.[13] Con una inicial prédica nacionalista legalista, el boletín recordaba "A las Fuerzas Armadas" que "Es demasiado serio esto de que nuestra política se colme con el veneno del odio y la abominación de la sangre [...] contemplamos con asombro a los doctores liberales y a las viejas rábulas de la política partidista predicar, en nombre del Estado de derecho y de las libertades, el exterminio de una parte del país".[14]

Un mes después, en julio de 1956, apareció el primer número de *Cruzada*. En ese momento, sus jóvenes redactores enfatizaban:

---

11 Mario Caponnetto. *"Combate". 1955-1967. Estudio e índice*. Buenos Aires: Instituto Bibliográfico "Antonio Zinny", 1999.

12 "Nuestra definición". *Combate*, núm. 1, 8 de diciembre de 1955, p. 2. La cursiva está en el original.

13 María Valeria Galván. *El nacionalismo de derecha en la Argentina posperonista. El semanario* Azul y Blanco *(1956-1969)*. Rosario: Prohistoria Ediciones, 2013.

14 "A las Fuerzas Armadas". *Azul y Blanco*, núm. 2, 13 de junio de 1956, p. 1.

> Nos definimos en el primer editorial de CRUZADA como católicos y argentinos. Tenemos una Fe y una patria. Una Fe que es legado de nuestros mayores [...] buscamos la supremacía de la Verdad, y queremos [por la patria] una política de contenido popular, que se adhiera a la esencia del ser nacional y se confunda con las más prístinas tradiciones; una política católica que deje a salvo los derechos de Dios y de su Iglesia, y estructure la ciudad cristiana en función del bien común.[15]

Si bien estos medios se reivindicaban nacionalistas y católicos, diferían tanto en su énfasis sobre estos aspectos claves de su identidad, como en su perspectiva sobre el movimiento depuesto, los sectores a los que apelaban y los espacios por los que circulaban. Así, el dirigido por Genta contenía un férreo antiperonismo y orientaba su arenga a pequeños sectores católicos, sobre todo militares –en particular, de la Fuerza Aérea–, por lo que su circulación fue muy limitada. Cuestión, dicho sea de paso, afín a sus intereses moldeados por convicciones elitistas y jerárquicas. *Azul y Blanco*, en cambio, reivindicó la línea política "lonardista" –en cuyo elenco participaron varios de sus redactores– y con un inicial discurso republicano ensalzó la defensa del país "real" frente a lo que proclamaba como falsas apariencias del país "legal" presidido por Aramburu. Esa retórica, acompañada por su verborrágica protección de lo "nacional" en el marco proscriptivo de la "Libertadora", le valió una enorme popularidad que se tradujo en tirajes que superaron los 100.000 ejemplares en su primera época.[16]

Cruzada, por su parte, también adscribió al lema lonardista "Ni vencedores ni vencidos" y buscó difundir su prédica en sectores más amplios. Pero su prosapia y su énfasis católico totalizador, junto con lo novel del equipo redactor y lo selecto de sus espacios de pertenencia, fueron distintivos que no contribuyeron a una circulación mayor. En la práctica, este boletín –así como también el primero de los nombrados, aunque

15 "Nuestra beligerancia". *Cruzada*, núm. 4, octubre 1956, p.1.

16 Marcelo Sánchez Sorondo. *Memorias. Conversaciones con Carlos Payá*. Buenos Aires: Sudamericana, 2001, p. 125; Luis Fernando Beraza. *Nacionalistas, la trayectoria política de un grupo polémico (1927-1983)*. Buenos Aires: Cántaro, 2005, p. 97; Galván, *op. cit.*, p. 59.

con diferencias entre sí– nucleó un espacio específico de jóvenes católicos autodefinidos como tradicionalistas orientados a la acción en la esfera pública en procura de su cometido de "*omnia instaurare in Christo*".[17] Va de suyo que esta invocación contenía un talante vehementemente belicoso contra todos los aspectos que atentaban contra aquel orden idealizado, siempre en procura de modelar a la Argentina como "nación católica". Ardua acometida, demás está decirlo, en las circunstancias imperantes y en el contexto de las transformaciones culturales del período.

Junto con las publicaciones mencionadas, en esos años surgieron muchas. Pero en esta pesquisa nos interesa abordar el grupo articulado en *Cruzada*, en tanto en torno de ella se estructuró un círculo de gran perdurabilidad que trascendió el mero soporte impreso. Así, desplegó mecanismos para hacer audible su prédica ante el gran público, a la par que en los siguientes años se integró a una red trasnacional de orientación contrarrevolucionaria.

Su auto representación como defensora de la tradición, su convencimiento de la imperiosa necesidad de restaurar las verdades eternas en todas y cada una de las esferas de la vida del hombre –considerando siempre la anterioridad y superioridad de las leyes divinas sobre las humanas– y su certidumbre de que ellas se encontraban en las formulaciones emanadas por los pontífices, la situaban en un horizonte

17 "Restaurar todo en Cristo", lema del Papa Pío X (1903-1914) plasmado en *Notre charge apostolique* (1910). En continuidad con las orientaciones de Pío IX y León XIII, para afianzar la romanización de la Iglesia Católica –es decir, la centralización y unificación institucional según las directivas de la curia romana–, Pío X reivindicó el derecho y el deber de modelar la sociedad y el Estado bajo los parámetros del catolicismo, "restaurando" así un orden social cristiano. Su encíclica *Il fermo propósito* (1905) estableció las bases de la Acción Católica (AC) –su concreción se dio durante el pontificado de Pío XI– como espacio institucional de encuadramiento de los laicos sometidos a las directrices de la jerarquía eclesiástica, mientras que su encíclica *Pascendi Dominici gregis* (1907) condenó las doctrinas modernistas, a lo que luego siguió la imposición del juramento antimodernista (1910). Sobre esta arremetida y sus implicancias, Emile Poulat. *Eglise contre bourgeoisie. Introduction au devenir du catholicisme actuel*. París: Casterman, 1977; Juan Cruz Esquivel. *Cuestión de educación (sexual). Pujas y negociaciones político-religiosas en la Argentina democrática*. Buenos Aires: CLACSO, 2013.

religioso integralista, intransigente y contrarrevolucionario.[18] En su perspectiva –común al amplio arco de los católicos intransigentes–, la unidad cultural de Occidente, forjada en la Edad Media, había sido quebrada por la Reforma, primero, y por la Revolución Francesa, después, constituyendo ambos sucesos partes de un proceso único signado por el avance de la Revolución Anticristiana, contra la cual era imperioso luchar. De allí que los redactores del impreso se reivindicaban contrarrevolucionarios. Asimismo, su actitud de combate para "santificar, sacralizar y reconquistar para Cristo y su Iglesia todas y cada una de las estructuras políticas, sociales y económicas"[19] estaba presente en el título de la revista, *Cruzada*, que expresaba el propósito de asumir la batalla contra los infieles. En tal sentido, sus alocuciones se caracterizaron por la permanente construcción de dicotomías como modos de aprehensión de la realidad –*vg.* civilización moderna versus civilización cristina; revolución versus contrarrevolución–. Si se tiene en cuenta que todo campo político supone un enfrentamiento entre distintas propuestas, lo que implica una lucha entre enunciadores que construyen un adversario al mismo tiempo que buscan sumar seguidores,[20] podemos colegir que este

---

18 Emile Poulat se refirió al catolicismo integral como "romano, intransigente, integral y social. Romano en primer lugar: el papado está en la cabeza y el corazón. Intransigente, por oposición al liberalismo y al comunismo, en tanto ideologías de la sociedad moderna. Integral, dicho de otra manera, rechazando la reducción a prácticas culturales y a convicciones religiosas, y preocupado por edificar una sociedad cristiana según la enseñanza y bajo la conducta de la Iglesia. Social, en varios sentidos: porque, tradicionalmente, penetra toda la vida pública; porque ha adquirido una esencial dimensión popular, en fin, porque el liberalismo económico de la sociedad moderna ha suscitado la cuestión social donde la solución exige una amplia movilización de las fuerzas católicas". Cita en Juan Cruz Esquivel, *op. cit.*, p. 24.

19 "De Mayo a nosotros". *Cruzada*, núm. 18, mayo 1960, pp. 1-3. Esa perspectiva quedó plasmada desde los primeros números de la revista. *Vg.* "Nuestra beligerancia"...; Beccar Varela, *op.cit.*; "¡Basta de girar abusivamente al Vaticano!". *Cruzada*, núm. 3, septiembre 1956, p. 10; Cosme Beccar Varela (h.). "Fidelidad integral". *Cruzada*, núm. 5, marzo 1957, pp. 7-8.

20 Eliseo Verón. "La palabra adversativa. Observaciones sobre la enunciación política". Varios Autores. *El discurso político. Lenguajes y acontecimientos*. Buenos Aires: Hachette, 1987.

círculo compuso a su oponente como un enemigo irreductible presente en múltiples prácticas de la vida cotidiana. A la vez, sus destinatarios eran católicos practicantes inquietos por las transformaciones imperantes e interesados en salvaguardar los pilares idealizados del orden social.

Consideramos importante puntualizar que este emprendimiento gráfico no fue animado por sacerdotes o religiosos, sino por laicos –en el sentido católico del término–. Es decir, por personas que recibieron el primer sacramento de iniciación, el bautismo, pero no tomaron el sacramento del orden sacerdotal ni los votos dentro de una comunidad religiosa. Al mismo tiempo, su participación en el movimiento católico, ya fuere a través de colaboraciones en revistas, asistencia a conferencias, concurrencia a retiros espirituales o membresía en asociaciones identificadas con esa fe coadyuvó tanto a la consolidación de lazos interpersonales –sobre los que buscaron irradiar su prédica o atraer a potenciales participantes– como a la construcción de criterios de análisis, comunes entre ellos pero divergentes con otros que participaban del mismo credo. Lo cual da cuenta de la relevancia de los espacios de sociabilidad como vehículo de expresión de voces que contribuyeron a ampliar la esfera de la opinión pública católica, así como también de la creciente importancia del "laicado como una fuerza diferenciada de la jerarquía" en los años cincuenta.[21] Asimismo, la adscripción voluntaria en esos espacios, no enmarcada en las determinaciones de la institución eclesiástica, posibilita situarlos en la modernidad religiosa que postula un modelo móvil y autónomo de adscripción a los grupos de pertenencia.[22]

21 José A. Zanca. *Los intelectuales católicos y el fin de la cristiandad 1955-1966*. Buenos Aires: FCE, 2006, p.32.

22 Verónica Giménez Béliveau. "Apóstoles de la verdadera religión: Grupos tradicionalistas y construcción de la memoria en la Argentina contemporánea". *Jornadas sobre alternativas religiosas en América Latina. Sociedad y Religión en el Tercer Milenio*. Buenos Aires, 3 a 6 de octubre de 2000.

Cruzada en sus inicios

Cruzada fue impulsada por un grupo de jóvenes estudiantes varones –no llegaban a los 20 años de edad– que en su mayoría se predisponía a seguir la carrera de Derecho. Se trataba de laicos cohesionados por su inquietud extrema ante las circunstancias imperantes. En tal sentido, los impulsaba el interés por difundir el mensaje cristiano en todos los planos de la vida, a tono con el talante integralista que había caracterizado al catolicismo argentino desde la década de 1930. No es fútil recordar que en esa avanzada los laicos tuvieron un lugar protagónico a través del despliegue de sus asociaciones, escudados en el llamado de Pío XI a su participación en el apostolado jerárquico. Pero ahora, si bien afirmaban obrar desde una perspectiva católica para afrontar la realidad contemporánea, lo hacían desde su propio impulso. Lo cual no implica desconocer que contaban con la aquiescencia de algunos sacerdotes y miembros de la jerarquía eclesiástica, pero no enmarcada en un lazo institucional. Así, brindaron su colaboración en la revista, sobre todo, los padres Julio Meinvielle y Alberto García Vieyra, o. p. –siempre solícitos para participar en emprendimientos de orientación intransigente y contrarrevolucionaria–, a la par que con el tiempo obtuvieron la venia de monseñor Antonio Caggiano, Cardenal Primado y, desde 1959, Arzobispo de Buenos Aires.[23]

23 A modo de ejemplo, del sacerdote Julio Meinvielle. "El marxismo en Theilard de Chardin". *Cruzada*, núm. 18, mayo 1960, pp. 5-6 y "Desviaciones económico sociales en los católicos". *Cruzada*, núm. 20, agosto 1960, pp. 6-7; de Fray Alberto García Vieyra o. p. "Enseñanza religiosa". *Cruzada*, núm. 17, abril 1960, p. 5; "Año x". *Cruzada*, núm. 18, 1960, pp. 6-7; "Sacerdotes para América latina". *Cruzada*, núm. 48, abril 1964, p. 2; "No hay otro ecumenismo que la unidad en la sacristía". *Cruzada*, núm. 53, septiembre 1964, p. 7. A partir de 1959, los datos editoriales de *Cruzada* incorporaron el logo "Con las debidas licencias", lo cual evidencia la venida de algún miembro de la institución eclesiástica. En una entrevista *ex post*, Cosme Beccar Varela (h.) confirmó la "muy buena" relación personal con monseñor Antonio Caggiano mientras fue Arzobispo de Buenos Aires. Véase Ianko Bett. "Catolicismo e Cruzada. Revistas católicas e o imaginário anticomunista no Brasil e Argentina (1960-1967)". Programa de Pós-Graduação da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, 2015, p. 391 (tesis de doctorado).

El empeño de esos muchachos se hallaba imbuido de la convicción de que era imperioso actuar para torcer el rumbo ideológico y político del mundo –carcomido por la debacle de Occidente frente al avance del liberalismo, el laicismo y el comunismo– y, dentro de éste, de la Argentina, afectada por el descuido de los elementos básicos del ser nacional, esto es, el catolicismo y la hispanidad. En un sentido amplio, los redactores participaban del horizonte nacionalista de derecha de porte católico, hispanista, antiliberal y anticomunista que había cobrado cuerpo en el país en grupos e ideólogos militantes en torno a los años treinta, período en el cual cobró vigor el "mito de la nación católica", que identificó la nación con el catolicismo.[24] Desde esa supuesta unidad orgánica entre religión –católica– y patria, se sostuvo un discurso combativo que visualizaba al liberalismo y a las ideologías de izquierda como enemigos disgregadores de la nación. Pero ese sustrato no explicaba todo. También los impulsaba a ello el malestar que les había causado la experiencia peronista y las perspectivas tras su caída, espoleadas por el temor al avance del comunismo.

Debido a su juventud, los redactores de *Cruzada* recién comenzaban a desplegar su trayectoria en el espacio público, político, ideológico y religioso del país. Varios de ellos provenían de familias patricias que habían participado, en décadas previas, en organizaciones laicas de elite, tal como denominó Susana Bianchi a "aquellas que agrupaban a una minoría selecta reconocida (y autorreconocida) en términos de prestigio y poder".[25] Ese antecedente resultaba ostensible en el caso del principal impulsor y Secretario de redacción del impreso, el por entonces joven de tan sólo 18 años, Cosme Beccar Varela (h). Miembro de una distinguida familia argentina con participación política activa durante el siglo XIX, su abuelo, el abogado Horacio Beccar Varela (1875-1949), en su juventud había colaborado en algunos emprendimientos periodísticos –*El Diario*,

24 Para esa matriz interpretativa, véase Zanatta, *op. cit*.

25 Susana Bianchi, "La conformación de la Iglesia católica como actor político-social. Los laicos en la institución eclesiástica: las asociaciones de élites (1930-1960)". *Anuario IEHS*, núm. 17, 2002, p. 144.

El Tiempo, *La Opinión*–, así como también se había desempeñado en numerosos puestos públicos y algunos cargos políticos.[26] Así, fue nombrado ministro de Agricultura, Ganadería y Comercio durante el gobierno provisional del general José F. Uriburu (1930-1931). Por otra parte, había participado en la Unión Popular Católica Argentina, fundada por Monseñor Miguel de Andrea en 1919, y junto con su hijo Cosme Beccar Varela –padre del redactor de *Cruzada*–, también abogado, fue uno de los socios fundadores de la Corporación de Abogados Católicos. Su trayectoria, sin embargo, no permite identificarlo como un "orgánico" de la institución eclesiástica, sino más bien como un "notable" vinculado a sus estructuras. El Estudio Jurídico Beccar Varela, instituido por Horacio en 1897 y engrosado por sus descendientes, se especializó en derecho societario y bancario. De tal guisa, obró como corresponsal de letrados y firmas comerciales de los Estados Unidos y contribuyó a la instalación en el país del *Nacional City Bank*, del cual ofició como asesor jurídico. Abierto a las relaciones internacionales, durante la Segunda Guerra Mundial, Horacio Beccar Varela y sus hijos adhirieron al bando "aliado", a la par que en 1945 brindaron su apoyo a la Unión Democrática frente a la candidatura de Juan Domingo Perón, a pesar de las instrucciones episcopales en sentido contrario.[27] El conflicto final entre Perón y la Iglesia católica no hizo más que acentuar su ofuscación y rechazo contra ese gobierno.

La mención a estos antecedentes no deviene de considerar que en el interior del tronco familiar hubiera una necesaria unanimidad de criterios y posiciones –lejos estamos de suscribir esa apreciación que implicaría sustraer "agencia" e individualidad a los actores–, sino de remarcar la nutrida agenda de relaciones sociales que portaban. Por su parte, Cosme

26 Entre ellos, obró como fiscal de los Tribunales Civiles de la provincia de Buenos Aires (1900), Director del Registro de la Propiedad de la Capital (1906), Inspector General de Sociedades Anónimas del Ministerio de Justicia e Instrucción Pública de la Nación (1908) y miembro del Directorio de la Caja Nacional de Conversión. En 1919 ocupó la presidencia del cuerpo de concejales de San Isidro, a la par que adhirió al Partido Demócrata Progresista (1920-1922). Estudio Beccar Varela. *Estudio Beccar Varela, Un siglo 1897-1997*. Buenos Aires: J. C. Toer y Asociados, 1997.

27 Bianchi, *op. cit*, pp. 153-154.

Beccar Varela (h.) –Cosmín para sus allegados–, participó, teniendo 17 años, en los grupos civiles que se apostaron en la Catedral de Buenos Aires frente al temor a la quema de sus instalaciones durante el momento de máxima confrontación del peronismo con la institución eclesiástica, circunstancia en la que fue arrestado.[28]

En el lanzamiento de *Cruzada* también tuvieron un lugar relevante Federico Ezcurra –participó hasta el segundo año, luego dejó de actuar en ella–,[29] integrante de otra tradicional familia argentina y quien, a la sazón, acompañaba a Cosmín como secretario de redacción; el por entonces joven adolescente de secundario Hortensio Ibarguren –nieto del político, ensayista e historiador revisionista Carlos Ibarguren e hijo de Carlos Federico Ibarguren, integrantes de un antiguo linaje patricio– y el también estudiante secundario y fogoso anticomunista Jorge Labanca –en su caso, no provenía de una casa de "estirpe", pero los lazos que desplegó a partir de esta sociabilidad lo ayudaron en su "carrera abierta al talento"–.[30]

---

28 Cosme Beccar Varela (h.) refiere a esos acontecimientos en "Amable polémica con un joven peronista, carta de Luis Alberto Romero y contestación". *La botella al mar.* https://web.archive.org/web/20131029201400/http://www.labotellaalmar.com.ar/vercorreo_lector.php?id=1789. Consultado el 30 de septiembre de 2017.

29 Federico José Ezcurra Ortiz Solá (tal su patronímico completo) era hijo de Federico Lorenzo Ezcurra Real de Azúa y de Josefina Ortíz Solá. Sus antecedentes genealógicos se remontaban al pasado colonial e hispano, lugar este último donde quedó una parte del tronco familiar que no migró al continente americano en el siglo XVIII aunque siguiera oficiando de memoria familiar.

30 Jorge N. Labanca nació en 1939 y cursó su secundario en el Colegio Nacional Buenos Aires. Fue medalla de oro de su promoción, 1957, tras lo cual ingresó en la Facultad de Derecho, de donde se graduó en 1962. Se doctoró en Derecho en la Universidad Central de Madrid (España). Luego ejerció la docencia en la Universidad Católica Argentina y en la Universidad de Buenos Aires. Además, obró como Director General de Provincias del Ministerio del Interior (1967-1968), durante el gobierno del general Juan Carlos Onganía, y ofició como asesor jurídico del Banco Intercamericano de Desarrollo (BID) (1969-1970). Su carrera profesional continuó en los años siguientes. Consideramos que Josefina Amadeo de Beccar Varela, esposa de Cosmín, alude a Labanca en su libro de memorias cuando refiere: "uno de los fundadores del grupo estaba en plena crisis […] veía que en 'Cruzada' no tenía ningún porvenir y él quería llegar a ser 'alguien' […] me llamó el Bebe Goyeneche diciéndome que él quería protegerlo, pues al ser tan inteligente podía volcarse a la izquierda, como le había pasado a Maritain […]. El Bebe lo terminó

Otras figuras que pronto tuvieron una participación activa en *Cruzada* fueron el húngaro de origen noble Andrés de Asboth –su familia emigró a la Argentina tras el ascenso del comunismo–, Félix E. Dufourq, José Luis Bravo Collado, Juan Carlos Clausen, Carlos Alberto Díaz Vélez y Bernardino Montejano. Además, de manera creciente hubo artículos de Rodrigo de Nájera, Augusto José Padilla y Manuel A. A. Gondra.

Si bien en sus comienzos fueron un grupo reducido, la pertenencia de varios de ellos a familias de prestigio –cuya memoria histórica portaban–, así como la vehemencia con que buscaron difundir sus convicciones –entendidas como expresión de las verdades eternas aplicadas a la actualidad–, les permitieron visibilizarse y constituirse en un espacio específico de enunciación. No resulta casual que a poco de comenzar a publicarse, *Cruzada* recibiera salutaciones de *Azul y Blanco*. Justamente, este semanario dio la bienvenida al primer número del flamante mensuario:

> A lo largo de sus páginas se advierte la preocupación central de que el catolicismo, como ciudad eterna, no sea identificado o confundido con ocasionales formaciones políticas que usurpan el rótulo confesional. En el orden de política interna […] adhiere, sin reservas, a los principios de unión y concordia que encontraron en el lema ‘ni vencedores ni vencidos’ su más acabada expresión.[31]

Por su parte, *Cruzada* reprodujo la invitación de *Azul y Blanco* a su “comida por la Unidad Nacional” a realizarse el 12 de noviembre de 1956 en el Palacio del Baile, Parque Retiro.[32] Sin embargo, al mismo tiempo,

---

de refinar, pues ya la novia lo había hecho en parte. Lo llevó a Europa, lo introdujo en todos los ambientes de derecha de España, lo hizo ser conocido, etc. Realmente llegó a ser ‘alguien’ pues estuvo en organismos internacionales, luego en el gobierno de Onganía y ahora es un abogado muy conocido”. Josefina Amadeo de Beccar Varela. *Memorare… (Acordaos)*. Buenos Aires: edición de la autora, 1998, pp. 153-154. Otras referencias: Gregorio Selser. *El Onganiato.* T. 2. Lo llamaban Revolución Argentina. Buenos Aires: Hyspamérica, 1986 [1973], pp. 345-357 y “El Autor”. *Jorge N. Labanca.* http://jorgenlabanca.com/el-autor/. Consultado el 28 de abril de 2018.

31 “Cruzada”. *Azul y Blanco*, núm. 9, 1 agosto 1956, p. 4.

32 Con el propósito de capitalizar políticamente su éxito periodístico, los redactores de *Azul*

también marcó diferencias puntuales con el impreso de Sánchez Sorondo, tal como ocurrió cuando allí aparecieron publicadas palabras elogiosas sobre Domingo Faustino Sarmiento, político del siglo XIX, reconocido por el impulso que brindó a la educación pública no confesional:

> [...]el movimiento juvenil que representa CRUZADA es ante todo y por encima de todo católico y que su adhesión al brillante equipo intelectual de 'Azul y Blanco' está condicionada al criterio católico con que sepan enfocar los graves problemas que afectan al país [...] la posición adoptada por Azul y Blanco con respecto a Sarmiento no es católica [...] Gran Maestre de una secta cien veces condenada por la Iglesia.[33]

Estas apreciaciones y toma de posición, en las que los redactores de *Cruzada* enarbolaban su lugar de "hijos fieles de la Iglesia Católica" frente a posturas consideradas desviadas, equívocas o incorrectas, fueron comunes en el equipo partícipe del impreso, que se colocaba así como puro y fiel intérprete de la "Verdad", a cuya difusión contribuían. Asimismo, con este estilo, polémico y frontal, buscaron ganar un espacio específico de reconocimiento. Por eso mismo, casi desde sus inicios enfrentaran rechazos de otros espacios, los que inicialmente provinieron de actores con mayor impronta laica y liberal. Así, por ejemplo, por una disposición de la Facultad de Derecho de la Universidad de Buenos Aires, de donde ellos mismos provenían, su revista dejó de ser exhibida en los anaqueles de la librería universitaria.[34] Resulta claro, pues, que la recepción inicial de este círculo quedó circunscripta a personas vinculadas al ideario nacionalista católico. En general, se trataba de figuras que ya colaboraban en otras publicaciones o frecuentaban círculos de sociabilidad comunes.

---

y Blanco promovieron la creación de "centros populares" y llevaron a cabo reuniones públicas. Entre ellas, alegando como motivo el festejo de los 100.000 ejemplares de tirada, convocaron a la referida comida. Sánchez Sorondo, *op. cit.*, p. 125 y Beraza, *op. cit*, p. 101. Para la invitación publicada en el mensuario juvenil, *Cruzada*, núm, 4, octubre 1956, p. 5 y p. 10.

33 "Sarmiento y Azul y Blanco". *Cruzada*, núm, 4, octubre 1956, p. 3.

34 "Proscriptos en la Facultad de Derecho". *Cruzada*, núm. 4, octubre 1956, p. 3.

Cruzada no era un boletín masivo sino de tirada reducida.[35] Su presentación era modesta, no contenía avisos publicitarios y se sostenía por el tesón de sus redactores, quienes se esforzaban por venderla en calzadas céntricas y concurridas de la Capital Federal. En particular, en la calle Florida –vía peatonal surcada por prestigiosos negocios–, así como también en algunas librerías de sello católico.[36] La publicación, de tamaño medio tabloide, tenía un carácter mensual y se editaba de marzo a diciembre de cada año, aunque no necesariamente cumplían con esa meta. En ocasiones, aparecían números "dobles" –en el sentido de que remitían a dos meses, aunque no se expresara en una paginación mayor– para paliar esa falta de periodicidad o, directamente, no salía en algún mes. Es probable que esas dificultades se debieran al esfuerzo que implicaba, para un número reducido de personas, sostener un mensuario. De allí que a partir del número 5 apelaron a las suscripciones para afrontar "El ahogo sistemático a que están condenadas las publicaciones que, como la nuestra, se proponen disputar el dominio de lo social y político a las ideologías malsanas".[37]

Si bien el boletín experimentó modificaciones en su presentación y diagramación, su portada siempre tuvo, junto al título, una imagen de un caballero medieval con un epígrafe en castellano antiguo, tomado de *El Victorial de Caballeros*, de Gutierre Díaz de Gamez, referido a la obligación caballeresca de luchar en defensa de la fe. En sus primeros años, por lo general, el impreso constó de doce páginas –a veces menos– con escritura pequeña. La misma se distribuía al principio en dos columnas, aunque pronto pasaron a ser tres –a partir del cuarto número–. Esta

35 En una entrevista brindada a la revista *Siete Días* en junio de 1971, Cosme Beccar Varela afirmó que en sus inicios editaban 5,000 ejemplares, pero en otra posterior refirió que eran 2,000, cifra que nos parece más probable. Ver, respectivamente, Cosme Beccar Varela "Los rugidos del león rampante Sociedad Argentina de Defensa de la Tradición, Familia y Propiedad". *Siete Días Ilustrados.* http://www.magicasruinas.com.ar/revistero/locales/tradicion-familia-propiedad.htm y Cersósimo, *op. cit.*, p. 54.

36 Mención a esas librerías en un recuadro de *Cruzada*, núm. 7, mayo-junio 1957, p. 6.

37 "Suscripciones". *Cruzada*, núm. 5, marzo 1957, p. 6.

presentación se modificó desde el número 16, de marzo de 1960, cuando la diagramación se realizó a cuatro columnas. Para ese entonces, además, la mayoría de los tirajes eran de ocho páginas.

Las ediciones de la revista, además de la presentación reseñada referida al título, logo e imagen, tenían una cierta constancia en su estilo y patrón de exposición. La primera página comenzaba con una nota a guisa de editorial, referida siempre a un suceso o reflexión de coyuntura, nacional o internacional –el devenir de la Revolución Libertadora; la Convención Constituyente; la polémica por la libertad de enseñanza y el laicismo; conflicto político en Colombia; la celebración de un Congreso Eucarístico–. Ese tratamiento remitía, a su vez, a los problemas derivados del avance del liberalismo y sus conatos antinacionales –homologados con anticatólicos–, o más específicamente, al alejamiento de la doctrina católica como norma de conducta individual y colectiva. Por tal motivo, los redactores ensalzaban que era perentorio luchar en defensa de la "Verdad" y la salud de la patria, tal como lo enunciaban el título y logo de la revista. De tal guisa, este soporte mostraba un "contrato de lectura" articulado en torno de un enunciador pedagógico que buscaba informar, guiar y explicar al destinatario cuál debía ser la manera de ver las cosas y cómo cabía obrar en consecuencia.[38]

Era frecuente que esa primera nota, firmada por *Cruzada*, continuara en la página siguiente. La rúbrica, posiblemente, devenía de artículos redactados por alguno de los integrantes principales del núcleo a partir de deliberaciones realizadas en las reuniones periódicas que tenían.[39] Más adelante, cuando el grupo estrechó relaciones con el círculo aglutinado en torno de la revista *Catolicismo* y su líder, Plinio Corrêa de Oliveira, numerosas portadas y artículos expresaron una correspondencia con su par brasileña. Pero antes de que eso se produjera, *Cruzada* experimentó otros momentos, marcado el primero por su lanzamiento autónomo,

38 Eliseo Verón. "Cuando leer es hacer: la enunciación en el discurso de la prensa gráfica". Verón Eliseo. *Fragmentos de un tejido*. Barcelona: Gedisa, 2004.

39 Mención a las reuniones de *Cruzada* "los viernes". Amadeo de Beccar Varela, *op. cit.,* p. 151.

seguido luego, durante un breve período, por su alineamiento con otra red contrarrevolucionaria de origen francés.

Hasta su cuarto número, el boletín buscó posicionarse –como ya hemos indicado– como un medio aglutinador de jóvenes involucrados en el acontecer político y social para defender los "valores tradicionales" argentinos. En tal sentido, sus redactores se propusieron realizar una tarea de análisis, esclarecimiento y denuncia de personas y hechos que eran lesivos o perjudiciales, siempre según su visión que decía desprenderse de los postulados de la doctrina católica. Con esta acometida, sus editoriales oscilaron entre una clara toma de posición política frente a la coyuntura y otros de demarcación y combate frente a quienes consideraban como mojigatos, cobardes o enemigos.[40] Tras esta presentación, *Cruzada* contenía artículos de sus redactores y diversas secciones o apartados que no eran fijos. Estos podían ser fragmentos de alocuciones papales o de miembros de la jerarquía eclesiástica;[41] transcripciones de artículos que consideraban formativos hechos por figuras relevantes;[42] en ocasiones, reseñas y recomendaciones de libros,[43] separatas con poemas o pequeños recuadros referidos a cuestiones puntuales.[44]

A partir de su quinto número, de marzo de 1957, y en los impresos posteriores editados ese año, si bien *Cruzada* mantuvo ese estilo, incorporó

---

40 Ejemplo del primer caso, "A un año de la Revolución". *Cruzada*, núm. 3, septiembre 1956, pp. 1-2; prototipo del segundo caso, "Nuestra beligerancia"...

41 Entre esos casos, fragmentos de discursos del cardenal Ottaviani: "Amar a la Iglesia". *Cruzada*, núm. 3, septiembre 1956, p. 8; Alocución de Pío XII: "Apostolado del valor personal". *Cruzada*, núm. 5, marzo 1957, p. 3.

42 En tal sentido, una reflexión sobre la democracia liberal extraída del libro *Una nueva Edad Media*, de Nicolás Berdiaeff. "Democracia liberal". *Cruzada*, núm. 3, septiembre 1956, pp. 5-6.

43 *Vg.*, recomendaciones de José María Estrada. "El legado del nacionalismo"; Julio Meinvielle. "Concepción católica de la política" y "De Lammenais a Maritain"; "Para leer". *Cruzada*, núm. 4, octubre 1956, p. 9.

44 Los recuadros remitían a cuestiones tales como el homenaje a Lonardi a un año de su muerte, "General de división Eduardo Lonardi, 22 de marzo de 1956". *Cruzada*, núm. 5, marzo 1957, p. 8; La defensa pública de la educación religiosa hecha por la Unión Federal, "Una definición que honra". *Cruzada*, núm. 6, abril-mayo 1957, p. 5.

una importante novedad. La misma radicó en su alineamiento con el movimiento de origen francés "Ciudad Católica" (CC). Así, tras cinco meses de no salir –en parte, por el receso de verano–, la nota editorial de la revista remarcó que la situación política del país, signada por el divorcio entre el pueblo y el gobierno provisional –concomitante a la quiebra de las clases dirigentes tradicionales y el estado de ebullición de todas las clases sociales–, evidenciaba una enorme carencia en el conocimiento de la doctrina católica. Esta insuficiencia dificultaba situar al "hombre por encima de lo contingente" para colocar a la nación argentina en su correcta y verdadera senda. Con ese diagnóstico, postulaba:

> A subsanar esta deficiencia, aunque sea en parte, es a lo que tiende modestamente CRUZADA, sobre todo en esta nueva etapa que hoy se inicia. Queremos que los jóvenes –jóvenes de espíritu– se interesen en esta tarea, hoy vital para la Patria [...]. Por nuestra parte, pondremos la mayor dedicación y empeño para lograr que 'la ciudad católica' se convierta aquí, en nuestra Patria, en una vibrante realidad.[45]

En esta presentación, pues, el equipo redactor no sólo hacía una mención explícita a la "nueva etapa" que pretendía comenzar, sino que situaba a la misma en el mentado horizonte de concreción de la "ciudad católica". Mención no meramente literaria, ya que ese mismo número anunciaba su empeño en lograr el involucramiento, la formación y organización de "hombres decididos" que, desplegados en todo el territorio:

> constituyan un frente fortísimo contra los embates de los malos, falange de soldados eficientes y resueltos [...]. Es por eso que, tomando como modelo el organismo que naciera en Francia hace pocos años, –9 ó 10– al servicio de la Iglesia, que bajo el nombre de 'Ciudad Católica' fundó numerosos centros de irradiación cristiana en todo el país [...] queremos iniciar un movimiento similar en Argentina [...] empiecen ya a formar los grupos que en las bases extractadas de la revista 'Verbe', del movimiento 'Ciudad Católica', que a continuación publicamos, se definen.[46]

45 "De nuevo en la brecha". *Cruzada*, núm. 5, marzo 1957, p. 1.

46 "Iniciando una campaña". *Cruzada*, núm. 5, marzo 1957, pp. 4-5.

Así, *Cruzada* proclamaba su condición de adalid del círculo contrarrevolucionario CC en la Argentina, a la par que convocaba a los lectores comprometidos a sumarse al mismo. Lo cual requería tener un conocimiento cabal del sentido de ese movimiento, su singularidad y los materiales de trabajo que obrarían como medio de estudio y difusión. Con ese propósito es que el impreso reproducía extractos traducidos de *Verbe.* Estos puntualizaban el interés por lograr un "renacimiento católico en el orden temporal" que, como tal, demandaba una tarea específica del laicado. Pero, a diferencia de las asociaciones de la Acción Católica, lo hacía "sin comprometer a la Jerarquía". Ello requería una elite de hombres que expresara un compromiso total por "Cristo y por la Gloria de su Iglesia y la salud de la Patria". Este pequeño número de "apostóles", agrupados con una organización celular, se constituiría a partir de relaciones amistosas, las que formarían grupos de estudio, formación y acción con miras a irradiar sus propuestas en las "instituciones políticas y sociales".[47]

El sexto número de la revista reafirmó la necesidad de expandir grupos por el país "que se centren todos en el órgano común que será CRUZADA".[48] En forma paralela, el impreso también contenía artículos con tenores similares a los que lo habían caracterizado desde sus inicios. En este sentido se inscribía su denuncia –continua en el tiempo– frente a los valores solapados o explícitos de otros medios que se reivindicaban católicos. Así, por ejemplo, el mensuario marcó su prevención frente a la proclama de independencia política y de defensa de la democracia

47 *Ibid.* Todos los entrecomillados de este párrafo provienen de frases presentes en el mismo artículo. Sobre la CC en Francia y sus orígenes en la Argentina, pueden consultarse, respectivamente, Mario Ranalletti, "Contrainsurgencia, catolicismo intransigente y extremismo de derecha en la formación militar argentina. Influencias francesas en los orígenes del terrorismo de Estado (1955-1976)". Daniel Feierstein (comp.). *Terrorismo de Estado y genocidio en América latina*. Buenos Aires: Prometeo, 2009, pp. 249-280 y Elena Scirica. "Visión religiosa y acción política. El caso de Ciudad Católica-Verbo en la Argentina de los años sesenta". *PROHAL MONOGRÁFICO, Revista del Programa de Historia de América Latina*. vol. 2, 1ª secc.: *Vitral Monográfico*, núm. 2. Instituto Ravignani-Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, 2010. pp. 26-56.

48 "El movimiento de 'la Ciudad Católica'". *Cruzada*, núm. 6, abril 1957, p. 5.

enarbolada por el diario católico *El Pueblo*, cuando reapareció en 1956;[49] o frente a una conferencia de Monseñor Miguel De Andrea, "poseído por el 'pathos' de democracia y libertad que flota en el ambiente";[50] o ante el "silencio de nuestro catolicismo frente a los grandes problemas de la Patria [...] laicismo, el divorcio, la educación"[51], presentes tanto en medios como *Criterio* y *El Pueblo*, como en la misma Acción Católica e instituciones portantes de ese credo, propio "de un catolicismo amansado, indiferente y estéril".[52] Va de suyo que, para fundamentar estos cuestionamientos, los redactores se apoyaban en determinadas alocuciones papales, episcopales o de padres fundadores de la Iglesia, a los cuales decían obedecer. Así, por ejemplo, para refutar al obispo Miguel de Andrea, retomaban citas de Fray Mamerto Esquiú, otrora obispo de Córdoba.

Con esta misma tónica, el séptimo número de *Cruzada* recordó la importancia del "apostolado seglar en el campo de lo político",[53] a tono con la apuesta de CC. Al mismo tiempo, un recuadro de la revista invitaba a participar en los Ejercicios Espirituales brindados por los Cooperadores Parroquiales de Cristo Rey (CPCR).[54] Justamente, los participantes de esas tandas debían recluirse durante cinco días, en cuyo transcurso se desarrollaban –bajo una estricta disciplina– misas, plegarias, confesiones, reflexiones y conferencias sobre temas religiosos pronunciados por un sacerdote. Tras el objetivo explícito de lograr un renacimiento de la fe

---

49 "Otra vez 'con El Pueblo'". *Cruzada*, núm. 4, octubre 1956, p. 8.

50 "Una conferencia de Monseñor De Andrea". *Cruzada*, núm. 5, marzo 1957, p. 10.

51 Jaime García. "Nuestro catolicismo actual". *Cruzada*, núm. 7, mayo-junio 1957, p. 9.

52 *Ibid.*

53 Jaime García. "El apostolado seglar y la Ciudad Católica". *Cruzada*, núm. 7, mayo-junio 1957, p. 6.

54 "Ejercicios Espirituales". *Cruzada*, núm. 7, mayo-junio 1957, p. 3. Esa congregación se instaló en el país en 1954 y su influjo creció con la radicación de dos presbíteros franceses, Víctor Sarat y Georges Grasset, a los que luego se sumaron nuevos sacerdotes, otrora "adictos al gobierno de Pétain". "Argentina. Las dos líneas del catolicismo". *Confirmado*, 30 de septiembre de 1965, p. 25. En sus inicios, los CPCR contaron con la protección de monseñor Caggiano –en ese entonces, obispo de Rosario– y propiciaron gran cantidad de "Ejercicios espirituales" en unidades militares. Ranalletti, *op. cit.*

–que implicaba la compenetración del hombre con su función de órgano servidor de Dios y de la “Realeza social de Jesucristo”–, se buscaba que el devoto adquiriera una clara conciencia del enemigo del Creador y se preparara para combatirlo en la vida cotidiana.

Consideramos muy probable que el acercamiento de los redactores de *Cruzada* a la CC se produjera a través de uno de estos retiros practicados por el sacerdote francés George Grasset (CPCR), integrante del círculo de origen francés. Al respecto, según afirmaron luego los líderes de TFP de Argentina, “Sus métodos eran los ejercicios espirituales de San Ignacio. Cuando quería influir decisivamente sobre algún político, lo invitaba a hacer ejercicios con él. Y así adquiría un ascendiente espiritual y político que le servía luego para sus combinaciones”.[55] A la postre, sin embargo, ese alineamiento quedó trunco. Según afirmó Cosme Beccar Varela en una entrevista hace pocos años, él nunca participó en ese movimiento. En esa aseveración, coincidente con lo relatado por su esposa, alega que el entronque con la CC se produjo en un momento en que él se hallaba de viaje por una beca de estudios en España.[56] En ese entonces, los redactores de la revista, comandados por Jorge Labanca, se habrían dejado convencer por Grasset. Por ese motivo, suspendieron la edición de *Cruzada* en el segundo semestre de 1957 y comienzos de 1958. Siempre según ese relato, la vuelta de Cosmín puso punto final a ese enlace y *Cruzada* volvió a editarse.

Otros testimonios, en cambio, coinciden en afirmar que Cosme Beccar Varela efectivamente integró el primer grupo de CC en Argentina, pero ese vínculo no perduró.[57] Según las mentadas memorias de quien

55 Cosme Beccar Varela (h.); Miguel Beccar Varela; Ernesto P. Burini; Carlos F. Ibarguren (h.) y Jorge M. Storni. *El nacionalismo. Una incógnita en constante evolución*. Buenos Aires: Comisión de Estudios de la Sociedad Argentina de defensa de la Tradición, Familia y Propiedad, 1970, p. 93.

56 Amadeo de Beccar Varela, *op. cit.*, p. 103 y Cersósimo, *op. cit.*, p. 60.

57 El coronel (R) J. F. Guevara, afirmó que el padre Grasset (CPCR) convocó a Cosmín para fundar la CC, pero ambos chocaron y éste se apartó. Héctor H. Hernández. *Sacheri, predicar y morir por la Argentina*. Buenos Aires: Vórtice, 2007, p. 53. También un periodista recabó esa información en entrevistas posteriores. Julián Maradeo. *La derecha católica: de la contrarrevolución a Francisco*. La Plata: De la Campana, 2015, p. 28.

luego fuera su esposa, el viaje del joven secretario de redacción al exterior se produjo en agosto de 1957, es decir, unos cinco meses después del nexo inicial de *Cruzada* con el movimiento francés. De allí que resulta difícil asegurar que Cosmín haya sido externo a ese lazo. En todo caso, podemos hipotetizar que Jorge Labanca tuvo más interés que el primigenio secretario de redacción en sostener y profundizar ese entronque.[58] Es factible, en tanto, que la suspensión de las ediciones de *Cruzada* producida durante la ausencia de Cosmín –pese al previo anuncio de que este impreso se constituiría en el órgano de enlace del movimiento de origen francés en Argentina– generara malestar en este secretario de redacción. Para ese entonces, además, los redactores del mensuario católico *Catolicismo*, de la diócesis de Campos, Brasil, ya habían establecido contactos con este joven. De tal guisa, en su viaje a España hizo una escala en Santos, donde conoció al abogado y pensador contrarrevolucionario Plinio Corrêa de Oliveira, impulsor de ese mensuario, quien le habría "hablado en pro de una convivencia ibérico-luso-hispanoramericana",[59] a la par que habría impresionado muy gratamente a Cosmín. Ese lazo quedó visibilizado, a partir de 1960, con menciones en *Cruzada* a "Revolución y Contrarrevolución" –obra neurálgica de Plinio, que obró como base doctrinaria y operativa de la TFP de Brasil, fundada en 1960– y, desde 1962, con la presentación del impreso argentino como "agente oficioso de *Catolicismo* en Argentina".[60]

A la par de ese alineamiento, y junto con los contenidos que propaló, lo singular de *Cruzada* y sus seguidores fueron las acciones realizadas para promocionar sus apuestas.[61] Ellas incluyeron, junto con la publicación

58 La colaboración de Labanca con la CC de España quedó registrada en "Crónica de la IV Reunión de Amigos de la Ciudad Católica". *Verbo.* España, núm. 30, 1964, p. 598; Jorge Labanca. "El orden natural", *Verbo.* España, núm. 32, 1965, pp. 101-111 y Miguel Miguel. "Cuarenta años de Verbo". *Verbo.* España, núm. 399/400, noviembre-diciembre 2001, pp. 785-804.

59 Amadeo de Beccar Varela, *op. cit.*

60 Augusto Padilla. "Hispanidad y Revolución". *Cruzada*, núm. 20, agosto 1960, p. 2.

61 Elena Scirica. "El grupo 'Cruzada' – 'Tradición Familia y Propiedad' (TFP) y otros emprendimientos laicales tradicionalistas contra los sectores tercermundistas. Una

y difusión de la revista, la elaboración de folletos específicos; afiches; solicitadas en los grandes periódicos; recolección de firmas en apoyo a sus planteos; colocación de pancartas y reparto de volantes en espacios cada vez más variados. Si bien la membresía y participación en el grupo era muy acotada, su receptividad se amplió. En tal sentido, su "campañas" en 1964 contra el proyecto de reforma de la empresa presentado por los diputados de la Democracia Cristiana –al que tildaron de socializante y conducente al comunismo– y en 1965 contra la CGT –en cuya propuesta de "cambio de estructuras" entrevieron la infiltración del comunismo– tuvieron una enorme repercusión. Mientras sectores empresarios y ciertos grupos universitarios, impulsados por militantes de *Cruzada*, se sumaron a esa iniciativa, los defensores de las propuestas reformistas respondieron los cuestionamientos en forma pública.[62] Desde 1966, los miembros de este círculo desplegaron sus campañas de difusión portando símbolos de distinción característicos de la TFP surgida en Brasil. Finalmente, en 1967, el grupo aglutinado en torno a *Cruzada* creó la asociación civil "Sociedad Argentina de Defensa de la Tradición, Familia y Propiedad".

Según nuestra conjetura, a fines de los años cincuenta algunos redactores de *Cruzada* mantuvieron su adscripción o interés, en forma simultánea, con la CC. Justamente, este movimiento no demandaba una pertenencia exclusiva sino que se proponía, como antes indicamos, la formación sistemática de personas con miras a la actuación práctica. Hasta ese entonces, además, *Cruzada* tampoco exigía una pertenencia única –aspecto que se modificaría en forma contundente tras el alineamiento con el grupo brasileño dirigido por Corrêa de Oliveira–. Colegimos ello no sólo por la permanencia de Labanca en este mensuario hasta su viaje a España, luego de graduarse como abogado, sino también por la de Andrés de Asboth hasta 1962 inclusive, quien luego ofició de

aproximación a sus prácticas y estrategias de difusión en los años sesenta". *Memoria y Sociedad. Revista de Historia*. Universidad Javeriana, Bogotá, núm. 36, 2014, pp. 65-81.

62 "Solicitada. 462 universitarios preguntan: Señores diputados nacionales del Partido Demócrata Cristiano", *La Nación*, 16 de diciembre 1964, p. 5; "Los diputados del P. D. C. defienden un proyecto de reforma empresaria". *La Nación*, 21 de diciembre 1964, p. 9.

secretario de redacción en *Verbo.*[63] Por otra parte, *Cruzada* recomendaba la revista *Verbo*, órgano de expresión de la CC.[64]

Las menciones precedentes permiten colegir que desde mediados de los años cincuenta, al fragor de la Guerra Fría y de la nueva coyuntura abierta en la Argentina tras la caída del peronismo, comenzó a ampliarse la agenda y los vínculos entre sectores católicos tradicionalistas contrarrevolucionarios locales y otros círculos de operatoria a escala internacional. Entre ellos hubo confluencias o intersecciones eventuales, así como también competencias, rivalidades o antipatías.

Reflexiones finales

Tras la deposición del gobierno peronista, en la Argentina surgieron numerosas publicaciones periódicas de diversa índole. Entre los impresos de carácter político, algunos adquirieron un vigoroso talante militante con miras a expresar al sector intelectual o ideológico que pretendían representar en el complejo escenario nacional. En este contexto, un laicado crecientemente autonomizado de la jerarquía emprendió su propio apostolado, con propuestas no exentas de tensiones con las autoridades.

Cruzada obró como medio de encuentro, intercambio y socialización de perspectivas de figuras comprometidas, en forma combativa, con la catolización de la sociedad, azuzadas por el brioso protagonismo desplegado en su lucha final contra el peronismo. A su vez, su perspectiva binaria –sintetizada en su oposición entre la "Revolución anticristiana" o la

63 Entre las colaboraciones de Andrés de Asboth posteriores a la reaparición de *Cruzada* en 1958, "Argelia, tierra vacante". *Cruzada*, núm. 23, junio 1961, p. 4; "Katanga". *Cruzada*, núm. 27, octubre 1961, p. 2; "Intervencionismo: ¿Es falta de caridad la no intervención frente a Cuba?". *Cruzada*, núm. 29, diciembre 1961, p. 4; "Juana de Arco vs. Brigitte Bardot". *Cruzada*, núm. 30, marzo 1962, p.1; "Los católicos y las Naciones Unidas". *Cruzada*, núm. 32, mayo 1962, p. 2; "España y la sucesión". *Cruzada*, núm. 32, julio 1962, p. 34. Entre fines de 1964 y 1966 Andrés de Asboth ofició de Secretario de Redacción de *Verbo*, acompañando a Mateo Roberto Gorostiaga como director de ese impreso.

64 Ver "Verbo". *Cruzada*, núm. 14, noviembre 1959, p. 6.

"restauración" de la realeza de Cristo– se amoldaba al marco bipolar de la Guerra Fría y la lucha sin tregua contra el avance del comunismo, lo que le permitió extender su eco. Su talante, combativo e intransigente, quedó expresado en la misma portada de la revista. Asimismo, las características de su soporte material (paginación, diagramación, secciones, diseño, tirada, ausencia de humor gráfico y de publicidad, entre otros) así como de sus estrategias discursivas, dan cuenta del vínculo que pretendían establecer con su lector ideal. Claramente, apuntaban a personas instruidas, informadas, con competencias para abordar cuestiones de política nacional e internacional, así como supuestos filosóficos y teológicos.

Las editoriales de *Cruzada*, cuya lectura no demandaba demasiado tiempo, apuntaban a sentar posición frente a las circunstancias imperantes y a esclarecer sobre el accionar de figuras o situaciones contemporáneas. En este sentido, su enunciación contenía un primado pedagógico en coexistencia y tensión con el lector culto al que apelaban. Así, apuntaban a atraer a personas –varones– disconformes con la situación política, ideológica y religiosa existente, susceptibles de constituirse en militantes de la causa católica que afirmaban defender. Para ello privilegiaron el despliegue de una acción explícita y visible en el espacio público que develara todas las actitudes mojigatas o confusas que, en su perspectiva, imperaban en amplios sectores del movimiento católico. Lo cual, según su horizonte, afectaba la esencia misma de la patria, definida por los valores perennes de una nación católica. Con este afán, con el transcurso del tiempo se constituyeron en un espacio específico de enunciación y actuación práctica al que buscaron visibilizar a través de la confrontación virulenta con voces disímiles a su propuesta y con actuaciones en el espacio público. En ese sentido, en determinadas ocasiones obraron como grupo de presión con miras a incidir en la adopción de determinadas orientaciones políticas, económicas y sociales, desde una posición virulentamente anticomunista y de defensa irrestricta del derecho absoluto de propiedad.

Consideramos que el grupo originario que se articuló en torno de este mensuario se aglutinó no sólo por perspectivas en común, sino también a partir de lazos de amistad y eventuales solidaridades de origen entre

sus integrantes; sustentadas, estas últimas, en edades similares, estudios compartidos y frecuentación de espacios sociales similares. Prácticas que, a su vez, contribuyeron a afianzarlos en sus propias representaciones y a aglutinarlos como grupo frente a otras orientaciones que, incluso, sólo tuvieran pequeños matices diferenciados. Es factible que esta suerte de "purismo" del núcleo fundador, así como las referencias sobre los lazos de vinculaciones eventuales que presentaba su secretario de redacción, hayan contribuido a que en sus inicios este último fuera convocado por el sacerdote George Grasset (CPCR) para el establecimiento de la CC en la Argentina. Pero ese enlace no cuajó. Así, más allá de que algunos compañeros de ruta se encaminaran en ese sendero, *Cruzada* se reafirmó como un espacio singular que, a la postre, se alineó con otro núcleo contrarrevolucionario que desplegó una operatoria visible y resonante. El despliegue de este grupo y sus diferenciaciones con otros sectores del catolicismo dan cuenta de la amplitud y diversidad del movimiento católico, así como de la envergadura de una esfera de opinión pública católica laica que obraba con creciente autonomía respecto de los marcos jerárquicos de la institución. En tal sentido, cabe plantear si su propio despliegue no contribuyó, paradójicamente, a cierto proceso de secularización interna de la Iglesia, en tanto redefinición o merma de la autoridad religiosa. Al mismo tiempo, el origen e itinerario de *Cruzada* remiten a la expansión de las redes trasnacionales del anticomunismo católico en el período bajo estudio, incluso antes de que se desplegaran las proyecciones de la revolución cubana en el continente, tal como es un lugar común mencionar.

EL TRADICIONALISMO CATÓLICO EN CHIHUAHUA A DEBATE: NOTAS SOBRE EL CONFLICTO RELIGIOSO ENTRE AUTORIDADES ECLESIÁSTICAS A TRAVÉS DE LA DISCUSIÓN PÚBLICA-EPISTOLAR CONTEMPORÁNEA

Irma Gabriela Fierro Reyes
Ricardo Augusto Schiebeck Villegas

Introducción

El Concilio Vaticano II (cvii) trajo consigo una revolución al interior de la Iglesia Católica Romana. Este evento decisivo generó profundas transformaciones estructurales, pastorales, rituales y doctrinales. A pesar de que la mayoría de las autoridades eclesiásticas y los feligreses aceptaron estas modificaciones en su praxis, algunos sectores –a distintos niveles– no lo hicieron. Las diversas visiones entraron desde el primer momento en conflictos sin tregua.

El trabajo da cuenta de ello; en él se expone el debate entre algunas líneas del Tradicionalismo Católico y la Iglesia Posconciliar en la década de 1980. En el caso de Chihuahua no hay excepción. En esa época comienzan a tener presencia tanto la Fraternidad Sacerdotal San Pío X (fsspx), como la Unión Católica Trento (bastión del sedevacantismo en el país). Ante ello, se suscitaron reacciones por parte de las autoridades eclesiásticas de Chihuahua. Nuestro propósito es presentar, de la mano de los distintos intelectuales religiosos locales, y a través de dos casos emblemáticos, los discursos que se generaron en relación a "la defensa de la Tradición".

El primer caso es el enfrentamiento epistolar entre Mons. Moisés Carmona −personaje protagónico en la difusión del sedevacantismo en México− y Mons. Adalberto Almeida, Arzobispo de Chihuahua. El segundo es la discusión pública entre Felipe León –impulsor del lefebvrismo chihuahuense– y el Pbro. Dizán Vázquez, coordinador de comunicaciones de la Arquidiócesis.

Tales personajes se valieron de la prensa escrita y el recurso epistolar para señalar a sus opositores y legitimar, o reprobar, las posturas teológicas y pastorales de propios y extraños. Proponemos un nivel de análisis que va de lo local a lo global, reconociendo que las características de esta pugna no son exclusivas del caso de estudio, sino que son una constante en la configuración, la disparidad y el debate existente entre los intelectuales católicos que experimentaron la implementación del Vaticano II.

De derechas, conservadurismos, tradición e intelectuales católicos: algunos apuntes teóricos

Antes de entrar de lleno a la exposición y a la discusión de los casos que aquí nos atañen, consideramos pertinente detenernos en el conjunto de estimaciones y precisiones teóricas que permiten enmarcar conceptual y contextualmente a aquellas figuras eclesiásticas que hemos decidido denominar como "intelectuales religiosos"; personajes que destacaron dentro de la escena católica chihuahuense durante la segunda mitad del siglo XX, en el marco de la implementación del CVII.

Para iniciar, es importante aclarar que no estamos frente a un tipo cualquiera de intelectuales religiosos; en realidad, se trata de un conjunto de figuras públicas y eclesiales que en principio podrían asociarse a aquello que en el mundo del análisis político se le conoce como "la derecha".[1] Con el propósito de dilucidar con mayor claridad a qué nos referimos con ello (que se antoja más bien como una noción nebulosa poco precisa), buscaremos explicar qué entendemos por ella, de la mano de los autores que se han dedicado a estudiarla, en el marco del tratamiento del fenómeno religioso en nuestro país.

A finales del siglo XX, y derivado de los procesos de globalización que desencadenaron en el "inminente" triunfo del capitalismo (contexto en el que, precisamente, se desarrolló el CVII), algunos teóricos optaron por desechar los términos de derecha e izquierda como parte del análisis

1 Roger Bartra. (coord.). *Gobierno, Derecha moderna y democracia en México*. México: Herder, 2009.

político; ello se hizo, arguyendo que su vigencia y su utilidad habían llegado a su fin,[2] por lo que "ya no eran necesarios".[3]

Sin embargo, las profundas transformaciones y los constantes revirajes que han ido experimentado los sistemas políticos mundiales durante las últimas dos décadas, trajeron consigo la revitalización de tales términos, poniéndolos de nuevo en la escena del debate político y su retórica.[4] Desde entonces, la díada derecha-izquierda volvió para quedarse.

Pero, ¿qué es entonces la derecha? ¿Por qué recurrir a ella para entender las acciones y las tramas argumentativas de un conjunto de intelectuales católicos que durante las últimas cuatro décadas del siglo XX entraron en debate? Para tratar de responder a la primera interrogante, partimos de lo dicho por Luis Ángel Hurtado, quien la define como: "Un sistema de ideas, las cuales justifican la conservación del estatus de las relaciones sociales-políticas-económicas en una región específica, además de prevalecer el beneficio social-político-económico de una minoría sobre el de la mayoría en una región determinada".[5]

Por su parte, Eatwell y O'Sullivan aseguran que no se puede ni se debe hablar de una sola derecha, entendida como ente único e inamovible, sino de múltiples derechas, con carices distintos.[6] Bajo este orden de ideas, sus elementos cambiarán con respecto al contexto en el que cada una de ellas se desarrolle. Así, de acuerdo con Campos y Velázquez, las derechas "mantienen un núcleo de valores comunes; pero, también, matices que hacen diferencias significativas".[7]

---

2 Francis Fukuyama. *El fin de la historia y el último hombre. Una visión optimista de la evolución de la historia.* Barcelona: Editorial Planeta, 1992.

3 Luis Hurtado. "La Derecha en el México moderno: propuesta de caracterización". *Revista Estudios Políticos*, México: UNAM, núm. 29, 2013, pp. 89-113.

4 *Ibid.*, pp. 91-92.

5 Hurtado, *op. cit.*, p. 96.

6 Roger Eatwell y Noel O'Sullivan (eds.). *The Nature of the right: European and American politics and political thought since 1789.* Inglaterra: Pinter Press, 1989.

7 Xóchitl Campos y Diego Velázquez (coords.). *La Derecha mexicana en el siglo XX. Agonía, transformación y supervivencia.* México: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla-Montiel y Soriano Editores, 2017, p. 25.

Por otra parte, en palabras de Schmidt, Wilkie y Monzón (y en aras de ir respondiendo a la segunda interrogante planteada), los proyectos políticos que se derivan de las derechas por lo general "envuelve[n] un aroma conservador".[8] Esto nos lleva a considerar una de las asociaciones más recurrentes en lo que al entendimiento de la derecha se refiere, y que corresponde a sus vínculos con el conservadurismo; un fenómeno de gran relevancia dentro del estudio del fenómeno de los tradicionalismos religiosos.

En términos generales, el conservadurismo puede entenderse como uno de los reflejos más evidentes de los movimientos emprendidos por la derecha en la historia de Occidente. Sus características (atendiendo a la multiplicidad a la que hacen referencia autores como Eatwell y O'Sullivan[9]), dependerán del lugar y el momento histórico que lo enmarquen. Para Bealey,[10] el conservadurismo no es otra cosa más que la oposición a que las pautas, los comportamientos, los sistemas y las tramas ideológicas cambien. Ello representaría inestabilidad y retroceso en lo ya logrado.

En los contextos occidentales (incluyendo el caso mexicano y el de otras naciones de América Latina) la sinergia entre los movimientos políticos catalogados como "de derecha" y el conservadurismo ha estado plenamente vinculada con la religión; particularmente, con la ideología de la Iglesia Católica y las distintas pugnas que ha establecido por mantener el poder. En nuestro país, la Iglesia Católica no es otra cosa que "un poder fáctico importante y tiene un papel fundamental en el proceso político" de la nación.[11]

Entonces, a partir de lo dicho hasta aquí, podemos decir que nuestros casos de estudio están protagonizados por intelectuales católicos claramente inscritos en la derecha mexicana; pero no se trata de cualquier derecha, sino de una plenamente vinculada a la influencia del Vaticano y al devenir

---

8 Samuel Schmidt, James Wilkie y Edna Monzón "Prefacio". Xóchitl Campos y Diego Velázquez. *op. cit.*, p. 21.

9 Eatwell y O'Sullivan, *op. cit.*

10 Frank Bealey. *Diccionario de Ciencia Política*. Madrid: Istmo, 2003.

11 Campos y Velázquez, *op. cit.,* p. 26.

de la Santa Sede. No obstante, en ambos casos estos intelectuales pueden clasificarse a través de dos grupos distintos: los integristas (o tradicionalistas), y los que podrían catalogarse dentro de un corte más "liberal".

En el caso de los primeros, sus nexos con el conservadurismo son evidentes. Ellos (siguiendo el argumento propuesto por Hurtado[12]), se dedicaron a enunciar discursos que se formularon desde lo que puede concebirse como "la defensa del pasado"; es decir, la Tradición y el Magisterio católicos. Todo aquello que suponga un cambio en el *statu quo* ya definido, no es otra cosa más que un agente de riesgo y pernición.

Para los segundos, la idea de la permanencia viene desde la obediencia plena a la Santa Sede, lo que significa no poner en tela de juicio –incluso– las transformaciones que desde ella se dicten; esto, tal y como sucedió con la serie de reformas doctrinales y litúrgicas propuestas e implementadas a partir del Vaticano II en todo el mundo católico.

El contexto católico posconciliar: la Arquidiócesis de Chihuahua y Mons. Almeida

El CVII representa el germen de lo que hoy conocemos como catolicismo. Se ha propuesto analizar el caso de la arena pública de la que quizá haya sido la Arquidiócesis del norte de México más vigorosa en lo que respecta a la ejecución de las rúbricas pastorales instituidas por el CVII: Chihuahua. Nos hemos centrado en uno de los momentos clave de la historia de dicha jurisdicción: la década de 1980, bajo el episcopado de Mons. Adalberto Almeida y Merino.

La implementación del CVII se dio en un escenario en el cual Chihuahua experimentaba cambios profundos en materia económica, política y social. Entre ellos, la expansión de la industria maquiladora, y el comienzo de una disputada competencia electoral.[13] Por su parte,

12 Hurtado, *op. cit.*

13 Luis Reygadas. "Territorialidad, identidad y religión: el movimiento de los cholos del Barrio del Señor de Chihuahua". Rodolfo Coronado y Eugeni Porras. (coords.). *Miradas antropológicas sobre el norte de México. 10 años de la ENAH Chihuahua.* México: Escuela Nacional de Antropología e Historia, Unidad Chihuahua, 2003, pp. 77.

las reformas en la Iglesia se potenciaron de la mano de Mons. Adalberto Almeida y Merino, quien emprendió una vigorosa obra pastoral; esto, definió su pontificado y lo llevó a ser reconocido como uno de los altos clérigos del país que con mayor impulso se dio a la tarea de ejecutar las reformas derivadas del CVII.[14]

"Don Adalberto", tal y como lo conoció su feligresía, nació en el poblado de Bachíniva, Chihuahua en 1916. En 1930 ingresó al Seminario Conciliar de Chihuahua. En el año de 1943 fue ordenado sacerdote, y en 1956 fue nombrado por el Papa Pío XII como obispo de la Diócesis de Tulancingo, Hidalgo.[15] Durante la celebración del CVII, el Papa Juan XXIII lo trasladó a la Diócesis de Zacatecas, primer sitio en donde comenzó a ejecutar con vigor las reformas litúrgicas emanadas del concilio, sobre todo en lo concerniente para lograr la participación activa del laicado y el "desarrollo de una nueva eclesiología".

Mons. Almeida fue promovido como Arzobispo de Chihuahua en 1969; abruptamente, sustituyó a Mons. Luis Mena Arroyo, quien se desempeñó como Obispo Coadjutor entre 1964 y 1969. Aunque Mons. Mena había comenzado el trabajo de aplicación del Vaticano II (en ciertos aspectos como la transformación del ritual romano), es con la llegada de *Don Adalberto* que la renovación posconciliar integral se presentó.

La conformación de agrupaciones tradicionalistas en Chihuahua

A pesar de que la década de 1980 representó para la Iglesia Católica chihuahuense un momento de apertura y renovación en el marco de la implementación del CVII, de forma paralela corresponde a la temporalidad en la cual se consolidaron las distintas reacciones que se opusieron a las decisiones posconciliares. Cabe destacar que el Tradicionalismo no es un movimiento homogéneo, sino que a su interior existen distintas posturas que a su vez se diferencian y se separan diametralmente entre sí.

14 Dizán Vázquez. *Don Adalberto. El arzobispo de la renovación conciliar.* México: Doble Hélice Ediciones, 2003, p. 194.

15 *Ibid.*, pp. 13-52.

Entre otras cosas, las coincidencias que comparten estas agrupaciones son: la crítica al CVII, el rechazo a los documentos promulgados a partir de este evento, la defensa de la "Tradición", como el conjunto de elementos enraizados desde el origen de la Iglesia, y la defensa de la Misa Tridentina como emblema de distinción. Para dar paso a la exposición de los casos que hemos elegido, es necesario –en primer lugar– precisar las características de estos movimientos tradicionalistas que lograron tener germinación en Chihuahua.

Unión Católica Trento

El movimiento tradicionalista que toma un posicionamiento más contundente es el sedevacantismo. Su argumento base es que el Sumo Pontífice no puede cometer herejía, ya que al hacerlo pierde su potestad y la Sede queda vacante. La revisión que realiza del Vaticano II da pie precisamente a considerar que a partir de Juan XXIII no existe un Sumo Pontífice legítimo; así, la Sede aparece usurpada, porque dicho evento y sus acciones constituyen una herejía inadmisible, ante la cual la única forma de responder es la defensa integral de la Tradición.

Austreberto Martínez da cuenta de la presencia de personajes clave que tomaron el argumento sedevacantista en México, como el escritor Antonio Rius Facius, los periodistas René Capistrán Garza y Manuel Magaña Contreras, y sobre todo los sacerdotes Joaquín Sáenz y Arriaga, Adolfo Zamora y Moisés Carmona.[16] Bajo esta línea tradicionalista, se fundó en 1977 la Unión Católica Trento, como intento de agrupar a los sacerdotes y laicos sedevacantistas en México.[17] Tiempo después pasaría a nombrarse Sociedad Sacerdotal de Trento, únicamente integrada por sacerdotes, los cuales a su vez dirigirían a los laicos.

---

16 Austreberto Martínez Villegas. "La conformación de corrientes identitarias en el tradicionalismo católico en México, en los años posteriores al Concilio Vaticano II". *Revista Caleidoscopio*, Aguascalientes: Universidad Autónoma de Aguascalientes, núm. 32, 2015, pp. 29-30.

17 *Ibid.*, pp. 31-32.

El sacerdote Joaquín Sáenz Arriaga fue una figura de gran relevancia para el movimiento sedevacantista en México; de hecho, se ha considerado que a nivel mundial fue pionero del planteamiento de que la Sede Papal está vacante. Sin embargo, Moisés Carmona fue quien impulsó la causa a lo largo de todo el país. Este sacerdote originario de Guerrero fue consagrado obispo en 1981 por Monseñor Thuc. A partir de ese momento, Monseñor Carmona fundó comunidades tradicionalistas a lo largo del país, además de crear un Seminario Mayor ubicado en Hermosillo, Sonora.

La Fraternidad Sacerdotal San Pío X

La Fraternidad Sacerdotal San Pío X (FSSPX) tiene por fundador al Arzobispo francés Marcel Lefebvre. Tres años después de la celebración del Vaticano II, Marcel Lefebvre decide retirarse de la vida pública, motivado por la desaprobación que sentía ante el nuevo escenario reformador que se estaba gestando.[18] En el marco de tales acontecimientos, un pequeño grupo de seminaristas lo abordó y solicitó su intervención en su formación presbiteral; ello, ante su preocupación por la educación "laxa" y "descuidada" que estaban recibiendo.

Para atender a tal llamado, Mons. Marcel Lefebvre funda la FSSPX en 1970, en Econe, Suiza; al servicio de la formación de nuevos cuadros de clérigos que simpatizaban con las usanzas doctrinales y litúrgicas anteriores al CVII.[19] No obstante, luego de casi veinte años de negociaciones fallidas con el Vaticano y los Papas en turno, la FSSPX entró completamente en carácter de ilicitud para la Iglesia oficial en 1988; año en que Marcel Lefebvre consagró a cuatro sacerdotes como obispos, en un acto de plena discordancia con Juan Pablo II.

La llegada de la FSSPX a la ciudad de Chihuahua se dio también durante la década de 1980. Fue gracias a la iniciativa de un pequeño grupo

18 Irma Fierro. *La Fraternidad Sacerdotal San Pío X, desde la disidencia y frente al pluralismo religioso de la ciudad de Chihuahua*. Chihuahua: Escuela Nacional de Antropología e Historia, Unidad Chihuahua, 2010, p. 45 (tesis de licenciatura en Antropología).

19 Marcel Lefebvre. *La historia de Mons. Marcel Lefebvre contada por él mismo*. París: s.e., 2001, p. 34.

de familias católicas –inconformes con los cambios– que sacerdotes de la agrupación, ubicados en El Paso, Texas, empezaron a visitar Chihuahua. Con la propia consolidación de la asociación en México, entrada la década de 1990 se funda un priorato en Gómez Palacio, Durango, y la comunidad chihuahuense pasó a formar parte de dicha jurisdicción.[20]

El enfrentamiento entre dos mitras

A cada obispo le compete el cuidado de las "almas" de un territorio determinado, su jurisdicción es la diócesis que se les ha asignado. Pero, ¿qué sucede cuando dos personas intentan pastorear un mismo rebaño? Y más allá de la cuestión político administrativa planteada, ¿cuáles son los resultados que surgen al enfrentarse dos visiones heterogéneas de lo que representa ser un "católico de verdad"?

Este panorama se presentó en Chihuahua cuando Mons. Moisés Carmona empezó a visitar la ciudad para atender a los feligreses e impartir los sacramentos. Mons. Martín Dávila, actual obispo de la Sociedad Sacerdotal Trento, explicó que Moisés Carmona, a finales de la década de 1970, fue contactado por familias que solicitaron su presencia en Chihuahua. Éste comenzó a celebrar los sacramentos en la ciudad mediante la usanza tradicional; para hacerlo debía trasladarse varias veces al año desde Acapulco, y los fieles adaptaban salas y bodegas para la realización de las celebraciones.[21] Ello en contraste con el Obispo reinante, Monseñor Adalberto Almeida, obediente impulsor de las reformas del CVII en la Arquidiócesis.

En el debate que compete a ambas figuras, el primer mensaje lo emitió Don Adalberto, a manera de circular, el 29 de abril de 1985, dirigido

20 Irma Fierro. "La historia de la Fraternidad Sacerdotal San Pío X en Chihuahua y las múltiples controversias en torno a ella". Andrés Oseguera y Abel Rodríguez (coords.). *Pluralismo y religión en Chihuahua: Estudios sobre el conflicto religioso.* Chihuahua: Escuela de Antropología e Historia del Norte de México, INAH, 2016, pp. 139-157.

21 Ricardo Schiebeck. *Católicos posconciliares y tradicionalistas. Instauración y permanencia del rito romano extraordinario en la ciudad de Chihuahua*. Chihuahua: Escuela de Antropología e Historia del Norte de México, 2018, pp. 56-61.

a "nuestros diocesanos".[22] De esta forma, el obispo en su papel de pastor advierte al rebaño que está bajo su jurisdicción de la presencia de un agente externo. La circular es breve y a través de la extensión de una cuartilla expuso quién era −desde su visión− Moisés Carmona, y qué se debía de hacer ante sus visitas a la ciudad de Chihuahua.

Desde la primera línea da a conocer sin rodeos el asunto a tratar: "Tengo que comunicarles que anda en nuestra Arquidiócesis de Chihuahua un señor de nombre Moisés Carmona que se presenta como Obispo". Debido a la redacción, pareciera que pone en duda su calidad como sucesor de los apóstoles. No tarda en presentarlo y dar a conocer sus antecedentes. Indica que fue un sacerdote perteneciente a la diócesis de Acapulco y explica su consagración por manos del Obispo Pierre Martín Ngo-Dinh-Thuc, en 1981. Es preciso recalcar que Don Adalberto describe este acto como "ilícito"; es decir, en desapego a las normas jurídicas de la Iglesia que prescriben que el Papa es quien elige a los candidatos o aprueba previamente la consagración.

Sin necesidad de decirlo ni de explicar el argumento sedevacantista, Don Adalberto reconoce la autoridad del Papa y las consecuencias que tuvieron los participantes en el acto de desobediencia: la excomunión y su expulsión de la Iglesia. Agrega un dato más acerca del Obispo que consagró al sacerdote originario de Guerrero: se presume que se arrepintió antes de morir en 1984 y que regresó a la Iglesia oficial. Y no sólo eso, sino que también se comunicó con los Obispos que consagró y les pidió que hicieran lo mismo, a lo cual se negaron. A pesar de exponer la ilicitud de los sacramentos de Mons. Carmona, reconoce en ellos su validez. El Arzobispo de Chihuahua en ningún momento mencionó que dichos sacramentos los realizaba en el rito tradicional ni que se oponía al CVII.

Sin embargo, dedica el espacio para insistir en que su carácter de ilicitud es suficiente razón para tomar distancia, ya que "quien acude a pedirlos sabiendo estas circunstancias peca gravemente. El [sic.] es

22 Archivo Histórico de la Arquidiócesis de Chihuahua (AHACH). "Circular 29 de abril de 1985". *Circulares. Sección Gobierno y Administración*, Ramo Diócesis, serie Curia de Gobierno, caja 58.

un cismático que está fuera de la Iglesia, y no tiene ninguna facultad para administrar sacramentos y mucho menos para celebrar la Misa".[23] Termina exhortando a todos los católicos a que no asistan, por ninguna razón, a las celebraciones que llevara a cabo Moisés Carmona.

En reacción a esta publicación, Moisés Carmona dirigió una carta directamente a Don Adalberto, representando así una confrontación personal,[24] aunque no se encontró en el archivo una respuesta posterior. A diferencia del primer mensaje, Mons. Carmona desarrolló un discurso extenso a partir del cual se citan las palabras del Arzobispo de Chihuahua y se contra argumentan "las solemnísimas advertencias" que el primero enunció. En su respuesta, existen dos factores de justificación general: el primero la premisa de que la Sede está vacante como negación del Vaticano II; el segundo deviene de ese contexto, que es justo el estado de necesidad que obliga a que se tomen acciones contundentes.

Ante el señalamiento de que su consagración como Obispo fue ilícita, parte de que la "Nueva Iglesia" traicionó lo que antes adoraba y aceptó el modernismo que juró destruir. Lanza una pregunta concisa que es el centro de los siguientes postulados: "¿A quién, pues, había de pedir su consentimiento para consagrar Mons. Thuc, estando –como hasta ahora está– vacante la Santa Sede por causa de cisma y de herejía?".[25]

Bajo tal argumento, la necesidad de transmitir la sucesión apostólica es lo que le confiere validez y licitud a este tipo de decisiones, desde su posición. El siguiente tema a tratar es el de la excomunión, nuevamente ante la visión de que la Iglesia cayó en apostasía dicho acto no les representa nada; esto, al grado de compararse con San Atanasio.

Asimismo, se niega el arrepentimiento de Mons. Thuc y que posteriormente se hubiera comunicado con los obispos ordenados; antes bien, acusa que fue secuestrado –hasta su muerte– por las autoridades eclesiásticas. A pesar de que Mons. Almeida no hizo mención acerca de

---

23 *Idem*.

24 *Ibid*. "Carta Monseñor Carmona". *Circulares. Sección Gobierno y Administración*, Ramo Diócesis, serie Curia de Gobierno, caja 58.

25 *Idem*.

la transición de ritos, Moisés Carmona sí desarrolla este aspecto para autoconfirmarse como el defensor de la continuidad de la Tradición:

> Soy legitimo obispo de la IGLESIA CATOLICA; celebro la Misa católica, aquella cuyas principales partes se remontan a los tiempos de los Apóstoles, rechazo la nueva misa que su Excelencia [Don Adalberto] celebra porque esa 'misa' es protestante.[26]

El ritual posconciliar queda de esta forma deslegitimado por la postura sedevacantista, al igual que los sacerdotes y obispos que decidieron aceptarlo. De forma implícita, se está ante un problema de jurisdicción: un pastor que entra a apacentar a un rebaño que ya está siendo atendido. Por tanto, Moisés Carmona precisa que él sólo administra los sacramentos a los católicos que lo solicitan. Acepta que en "tiempos normales" es ilícito que un sacerdote celebre en una parroquia que no le corresponde, pero la situación de necesidad lo exige así. Contrario a la advertencia que menciona Don Adalberto, considera que los fieles cometen pecado al acudir a las celebraciones de los sacerdotes modernistas. Finalmente, concluye la carta de esta forma: "no voy a pedir a los herejes que han vilipendiado al SANTO SACRIFICIO, licencia para celebrarlo en la misma forma en que en la IGLESIA se ha venido celebrando".

Destaca en el análisis de este conflicto que la advertencia lanzada por Don Adalberto no sólo se realizó a través de los medios oficiales de la diócesis –como representó la circular–, sino que también se echó mano de la difusión que representaban en ese momento los periódicos locales. El texto de Mons. Almeida fue publicado íntegramente el 30 de abril de 1985 en *El Heraldo de Chihuahua*, con el encabezado "Falso Obispo en la Arquidiócesis. Previene a los católicos, Monseñor Almeida y Merino";[27] y el 4 de mayo se publicó en *Novedades de Chihuahua* con el título de "Advierte Monseñor Almeida vs. un Apócrifo Obispo".[28]

---

26 *Idem*.

27 Mediateca Municipal de Chihuahua. "Falso Obispo en la Arquidiócesis. Previene a los católicos, Monseñor Almeida y Merino". *El Heraldo de Chihuahua*, 30 de abril de 1985.

28 Mediateca Municipal de Chihuahua. "Advierte Monseñor Almeida vs. un Apócrifo Obispo". *Novedades de Chihuahua*, 4 de mayo de 1985.

Pero las advertencias de la presencia del promotor del sedevacantismo no quedaron sólo allí, sino que continuaron teniendo resonancia. Días después, el 3 de mayo, el sacerdote Joaquín Díaz en su sección "Un comentario, una respuesta, una frase" aparece otra alerta en contra de Monseñor Carmona. Se reproduce a continuación el breve texto de prevención:

> Mons. Adalberto Almeida y Merino, en carta dirigida a los fieles y enviada a los diarios locales, alerta a los católicos recordándoles que no pueden asistir a actos religiosos celebrados por ese señor, pues son gravemente ilícitos, es decir, pecaminosos. Me consta que aquí en la ciudad, se ha engañado a muchas personas, a quienes no se les dice la posición verdadera de tal señor sino solamente los invitan a una Misa, a la que ellos, engañados, asisten. Quien asiste sin saber, no peca (es evidente), pero quien, sabiendo participa, peca gravemente.[29]

Obsérvese nuevamente que en ningún momento se hace explícito que se celebrará Misa Tridentina, lo cual elimina la particularidad del caso e impide comprender los motivos de la presencia de Mons. Carmona. Se intenta "comprender" a las personas que han asistido a estas celebraciones aludiendo a que han sido engañados. En cambio, se enfatiza el carácter ilícito de este personaje y se expone que asistir a estas Misas sabiendo dicha información es pecado; de forma implícita habría que rescatar que precisamente estos llamados de advertencia hacen que el posible feligrés ya lo sepa y, por tanto, no pueden aludir ignorancia.

Ese mismo día, pero en el periódico *Novedades de Chihuahua*, el Padre Dizán Vázquez insiste en ese mismo tono. En este caso dedica el espacio de su sección "Voz amiga" para lanzar la advertencia tanto para Mons. Carmona como para Mons. Lefebvre, ya que ambos se igualan, de acuerdo con el texto, por violar la disciplina de la Iglesia y celebrar ilícitamente. Pero, profundiza en el caso del Obispo Sedevacantista:

> El señor Carmona, como lo comunicó el señor Arzobispo Almeida y Merino, anda en esta ciudad de Chihuahua celebrando misa en casas particulares, a

29 Mediateca Municipal de Chihuahua. "Un comentario, una respuesta, una frase". *El Heraldo de Chihuahua*, 3 de mayo de 1985.

> las que invitan a personas sin advertirles de qué se trata, y que sólo se dan cuenta cuando lo oyen predicar que Juan Pablo II no es el Papa y lindezas por el estilo.[30]

Pareciese que el conflicto había sido olvidado, o al menos no se encontraron más notas de advertencia que lo hicieran explícito. En realidad, el problema seguía latente, ya que Mons. Carmona persistió en sus visitas a Chihuahua y a pesar de las advertencias cierto número de personas continuaron acudiendo a sus celebraciones en rito tradicional.

Tres años después de las primeras evidencias del debate ya referido, éste resurgió públicamente a través de *El Heraldo de Chihuahua*. El 25 de febrero de 1988 en primera plana se leyó el titular "Alerta la Iglesia contra un Obispo Disidente. Moisés Carmona está Ex-comulgado".[31]

Esta nota se realizó a partir del diálogo de un reportero que no dio firma, y del vocero del Centro Diocesano de Comunicación, el Padre Dizán Vázquez. Se precisa en primer lugar que se ha anunciado que Moisés Carmona celebraría un matrimonio en una parroquia de la diócesis, pero que esto es falso, y en caso de que llegue a efectuarse −en otro sitio− de cualquier forma no sería un sacramento válido. Después se destina la mitad del espacio para advertir de las características de Moisés Carmona: excomulgado, disidente de la fe, "ni es sacerdote católico y menos obispo de nuestra religión"; y se relata el devenir de este personaje como un sacerdote que "abandonó la religión" y que fue consagrado obispo sin permiso de la Santa Sede.

Prosigue el texto dando a conocer más datos. Ya circulaban invitaciones de la realización de un matrimonio en la parroquia de la Divina Providencia. El problema de fondo ya no es en sí la visita de Mons. Carmona, sino tomar distancia y aclarar que no se prestaría un templo para la realización del sacramento, lo que implicaría dialogo y reconocimiento de las acciones del Obispo. Por ello, se resalta que: "por

---

30 Mediateca Municipal de Chihuahua. "Voz Amiga". *Novedades de Chihuahua*, 3 de mayo de 1985.

31 Mediateca Municipal de Chihuahua. "Alerta la Iglesia contra un Obispo Disidente. Moisés Carmona está Ex-comulgado". *El Heraldo de Chihuahua*, 25 de febrero de 1988.

no formar parte de la Santa Madre Iglesia Católica, no se le admitirá ninguna celebración en los templos de la Diócesis". En subsecuente, el 7 de marzo de 1988, Monseñor Carmona envió una respuesta en el mismo telón que lo había hecho con Don Adalberto.[32]

En el trasfondo de estos conflictos se encuentra permanentemente el tema de la legitimidad, ¿qué tipo de catolicismo es el *verdadero*? El enfrentamiento representa el debate entre dos formas opuestas de vivir esta religión; son la tesis y la antítesis que no logran generar una síntesis. Cada obispo expone que de forma exclusiva el posicionamiento desde el cual escribe es el correcto, en sus términos, el movimiento de oposición no puede ser considerado en ningún momento como lícito. Por esa misma razón, es el conflicto el factor que da identidad a ambos sectores. Desde la óptica de la Iglesia oficial, la decisión de adoptar prácticas y creencias que se oponen al *corpus* que ésta defiende se tildan como "cisma", "apostasía" o "sectarismo". Desde la posición del *converso* −del Tradicionalista−, en realidad se experimenta una transformación a través de la cual se conoce la Verdad.[33]

Cada uno se asume como "Obispo católico", pero bajo definiciones distintas. Mons. Carmona mediante la defensa de la legitimidad de su consagración por preservar la Tradición, en contraste con la Iglesia posconciliar que se volvió ilegitima ante la transformación que representó el Vaticano II. En cambio, Mons. Almeida lo hace desde la autoridad que le confiere contar con jurisdicción propia, y bajo la premisa de que su obediencia a los cambios del concilio lo hace permanecer dentro de la Iglesia Católica, en oposición a aquellos que al desobedecer cayeron en cisma.

---

32 Moisés Carmona. "Carta de Mons. Carmona al director de un diario". *El integrista mejicano,* 25 de septiembre de 2012 [1988]. http://elintegristamejicano.blogspot.mx/2012/09/carta-de-mons-carmona-al-director-de-un.html. Consultado el 5 de mayo de 2017

33 Joan Prat. *El estigma del extraño. Un ensayo antropológico sobre sectas religiosas*. Barcelona: Ariel, 2007.

La controversia entre la voz oficial católica y la disidencia tradicionalista

En el contexto social en el que hemos centrado nuestro análisis, resulta evidente que diversas visiones desde el interior del catolicismo alzaron la voz para defender aquello que consideraban "lo plenamente verdadero"; ello, con base en el propio Magisterio de la Iglesia Católica y a su doctrina. Pero bajo esas condiciones, ¿qué pasaba cuando un fiel, que se asumía plenamente católico, sentía que su iglesia "de siempre" le había fallado y que sus sacerdotes no estaban cumpliendo con la encomienda misma de salvar almas, a partir de una orientación doctrinal plenamente en comunión con la "verdad"?

A su vez, ¿a qué retos de evangelización, pastoral y catequesis se enfrentó el clero encargado de implementar las reformas de carácter litúrgico generadas a partir del CVII en el momento de su ejecución? Y particularmente, ¿cómo sorteó pública y discursivamente tales retos ante la configuración y posterior consolidación de facciones tradicionalistas que se oponían a las reformas estipuladas por el CVII?

Estas interrogantes fueron puestas de manifiesto en el debate público protagonizado entre el sacerdote Dizán Vázquez (Director del Centro Diocesano de Comunicación y vocero oficial de la Arquidiócesis de Chihuahua), y del laico Felipe León Pacheco, uno de los principales promotores del establecimiento de la FSSPX en la ciudad de Chihuahua. Durante cinco meses, de junio a octubre de 1987, los lectores de *El Heraldo de Chihuahua* fueron testigos de una álgida controversia, celebrada entre ambos personajes. El debate se desarrolló en la sección "Cartas al Director".

La pugna inició con la nota intitulada *El Ecumenismo, para unir más a Cristianos: Dizán*, publicada el 3 de junio de dicho año, escrita por el Pbro. Dizán Vázquez. La nota trata sobre la Semana del Ecumenismo, evento que la Iglesia Católica encabezaba durante esos días a nivel internacional, y que tenía como propósito perseguir "la unidad definitiva en una sola iglesia, de los cristianos".

En ella, el Padre Dizán explicó bajo qué términos se estaban desarrollando los encuentros ecuménicos en todo el mundo, a los cuales se invitaba a los representantes de otras religiones cristianas; esto, con

el objeto de analizar el significado del ecumenismo y cuáles eran sus implicaciones, pero sin el afán de convencer a nadie para que cambiara de religión. Particularmente, la frase que dio inicio al debate en cuestión fue: “se busca una sola iglesia, pero no sabemos cómo encontrarla, ya que el único que tiene la respuesta es el Creador”.[34]

Seis días más tarde, Felipe León Pacheco, solicitó el espacio de la citada sección para realizar “un breve análisis” de los comentarios emitidos por el Pbro. Dizán. En su carta intitulada ¿En Busca de una Iglesia?, Felipe León mostró su oposición al contenido de la nota y puso en tela de juicio la fe católica del sacerdote. Cuestionó enérgicamente la aseveración de encontrarse “en búsqueda de una sola iglesia”; demeritó el objetivo de las reuniones ecuménicas; y manifestó su total reprobación con respecto a “la igualdad de religiones” que proponía el movimiento ecuménico en sí mismo.

En la nota, Felipe León cita la encíclica de Pío XI (que data del 6 de enero de 1928), en la que se estableció que la Santa Sede no podía ser parte de los congresos ecuménicos, ya que favorecían la creación de una “falsa religión cristiana”. Finalmente, la carta cierra con la interrogante “¿Dónde queda la infinita superioridad del catolicismo?”.[35]

El 12 de junio, el Padre Dizán Vázquez da respuesta a la carta de Felipe León, invitándolo a participar en un diálogo “ecuménico”, que tenga como objetivo analizar el decreto conciliar *Unitatis Redintegratio* sobre el ecumenismo. El sacerdote justifica las bases del movimiento ecuménico, haciendo referencia a algunos pasajes bíblicos; a los documentos generados en el marco del CVII; y a los pronunciamientos de los pontífices recientes. Mientras realizó esto, cuestionó la posición de Felipe León como católico, asegurando que de no aceptar las “orientaciones del Concilio y de los últimos Papas” no podría llamarse así; también, lo invitó a no crear “falsas oposiciones”.[36]

---

34 “El ecumenismo, para unir más a cristianos: Dizán”. *El Heraldo de Chihuahua*, 3 de junio de 1987.

35 “¿En busca de una iglesia?”. *El Heraldo de Chihuahua*, 9 de junio de 1987.

36 “No bastarán las cartas en esta sección ¿Aceptará la invitación?”. *El Heraldo de Chihuahua*, 12 de junio de 1987.

Cuatro días después, Felipe León responde "una invitación con otra" y asegura que él no ha creado ninguna falsa oposición, que dichas contradicciones son reales y que fueron producidas nada más y nada menos que por el propio CVII, al negar el Magisterio de la Iglesia Católica, su posición privilegiada como la religión "única y verdadera" y su Tradición. Para ilustrar tal afirmación, enuncia varias encíclicas dictadas en el pasado. Por otra parte, respondió al cuestionamiento con respecto a su identidad católica, afirmando que su posición está plenamente justificada, y que la ha aconsejado la propia Iglesia al encontrarse frente a "alguna novedad perniciosa".

Por último, Felipe León aceptó la invitación lanzada por el Pbro. Dizán Vázquez, pero a partir de una contrapropuesta: que dicho debate se lleve a otra instancia, y sea efectuado entre Dizán como "representante del Progresismo", y un sacerdote egresado de Econe, como portavoz de la Tradición.

El debate se prolongó a lo largo de 13 notas más, para finalizar el día 22 de octubre de 1987 (cuatro meses después), con la publicación de la carta intitulada *En busca de una respuesta*, en la que el sacerdote Dizán Vázquez sigue reprobando los argumentos de Felipe León, lo invita a aceptar plenamente el CVII, y lo conmina a responder al cuestionamiento que constantemente el sacerdote le incrimina, con respecto a su posición como un fiel católico.

Éste es el panorama general de un debate público que se desarrolló entre dichos personajes, quienes defendieron firmemente sus posturas y sus particulares autodefiniciones como católicos. Por un lado, el Pbro. Dizán Vázquez como vocero de la Iglesia oficial y, en ese sentido, voz "autorizada" de la Arquidiócesis de Chihuahua. Por otra parte, Felipe León Pacheco, como representante de la otra voz, la de un catolicismo no oficial, la de aquellos que han cuestionado y desaprobado el CVII a pesar de surgir de las autoridades eclesiásticas.

Las invitaciones que ambos personajes se reiteran para el debate público y abierto llevan implícito el hecho de que existía una proporción de la población chihuahuense interesada en estos temas. Se presentan descalificaciones mutuas, en las cuales el punto central radica en que

el Otro ha dejado de ser propiamente católico. Mientras que el Padre Dizán Vázquez señala a la Fraternidad como una agrupación "peligrosa" y la asocia al mismo comportamiento visto en los grupos protestantes históricos, Felipe León se centra en reprobar lo que para él −y el sector que representa− es parte del error de la Iglesia Posconciliar: su postura ante el ecumenismo y su cercanía al modernismo. La incompatibilidad se observa rápidamente, aunque ambos responderán ser "simplemente católicos".

Asimismo, es importante destacar que en este segundo caso de debate público sí se precisan aspectos clave tales como: la posición disidente de la FSSPX, y la opinión que –al respecto– manifestaba la jerarquía católica local; el papel de Mons. Lefebvre como uno de los principales propulsores de la defensa de la facción tradicionalista al interior de la Iglesia Católica; el debate entre la misa tridentina y la misa postconciliar, por mencionar algunos de los puntos más álgidos.

Esbozos críticos sobre las discusiones públicas-epistolares entre intelectuales católicos chihuahuenses

La enorme diversidad que encierra la vida religiosa en los contextos contemporáneos (caracterizados por la secularización y el derrumbamiento de las instituciones totalizantes), es la base en la cual se sustenta un fenómeno de debate y confrontación pública como el que hemos venido presentando en este trabajo. Es decir, se trata de la puesta en marcha de la pluralidad en el nivel de las conciencias, en la escala del pensamiento religioso;[37] un fenómeno que se ha venido desarrollando en contextos abiertamente complejos, en los que las alternativas religiosas compiten por obtener –o conservar– un espacio privilegiado, frente al público de posibles seguidores a quienes se puede llegar a acceder, entre los que se encuentran "los indecisos, los incrédulos y no adeptos".[38]

37 Peter Berger. *El dosel sagrado para una teoría sociológica de la religión*. Barcelona: Kairós, 1999.

38 Andrés Oseguera y Abel Rodríguez (coords.). *Pluralismo y religión en Chihuahua: Estudios sobre el conflicto religioso*. Chihuahua: Escuela de Antropología e Historia del Norte de México, INAH 2016, p. 11.

Sin embargo, uno podría pensar que en apariencia este tipo de pugnas religiosas sólo se desarrollan entre agrupaciones y religiones distintas, sin que al interior de las mismas pudiese gestarse un fenómeno de tal naturaleza; es decir, se trataría entonces de un conflicto religioso en el que se pone de manifiesto una "otredad" ajena a lo propio, la cual debe ser virtualmente eliminada. No obstante, y a decir verdad, esto no sucede exactamente así.

En los casos que aquí se han venido abordando, en realidad estamos frente a una franca confrontación entre actores sociales que podrían considerarse como "pares"; esto, si tomamos en cuenta que los intelectuales que figuran en tales discusiones, sin excepción, se autodenominan así mismos como "católicos". Estamos entonces frente a la contienda de dos paradigmas de pensamiento que se han venido gestando al interior de una misma institución religiosa; paradigmas que contraponen las nociones generadas en torno a lo que se entiende por "Tradición" y "Modernidad". En palabras de Oseguera y Rodríguez, se trata entonces de "un nuevo esquema de sentido que entra en conflicto con su antecesor".[39]

Tal y como lo sugirió Coser,[40] el conflicto religioso no sólo se circunscribe a la confrontación entre agrupaciones o instituciones distintas, sino que puede ir más allá, insertándose en el seno de una misma denominación religiosa. Incluso se podría objetar que el conflicto más allá de ser algo que se busque evitar, en realidad es un elemento más en los procesos de conformación y crecimiento de las iglesias, aunque paradójicamente éstas acaben divididas.[41]

Por otra parte, en las tramas discursivas expuestas, en voz de los intelectuales católicos chihuahuenses de quienes hemos hablado, un elemento salta a la vista por ser una constante: la idea de la defensa (o la búsqueda) de la verdad. Ello nos remite a lo que Hill[42] ha formulado con respecto a la enarbolación de la metáfora de la "Iglesia verdadera"; aquella

39 *Idem*.

40 Lewis Coser. *Las funciones del conflicto social*. México: FCE, 1961 [1956].

41 Oseguera y Rodríguez. *op. cit.*, p. 12.

42 Michael Hill. *Sociología de la religión*. Madrid: Cristiandad, 1976.

que permanece inmutable en el tiempo, y que conserva los elementos a partir de los cuales puede presentarse como la única vía de salvación.

Si revisamos los planteamientos enunciados por quienes protagonizaron los debates públicos que son objeto de nuestro análisis, podemos encontrar al menos dos argumentos distintos, que parten de direcciones opuestas, pero que giran en torno a una misma idea.

Primero, para los partidarios del CVII, la figura de la "Iglesia verdadera" se finca a pesar de la renovación; es decir, el argumento de la continuidad, tal y como lo propuso –precisamente– Juan XXIII con su *aggiornamento*. Por otro lado, para los representantes de las posturas tradicionalistas, la idea de "una sola y verdadera Iglesia" reside en la preservación y la salvaguarda de la tradición; razón por la que a estas agrupaciones suele tildárseles como "integristas".

Consideraciones finales

Lo que hasta aquí hemos presentado corresponde al tratamiento de cómo diversas posturas del Tradicionalismo Católico convergieron en un mismo espacio socio-religioso, en el momento más álgido en lo que respecta a su conformación. Asimismo, hemos visto cuáles fueron las reacciones públicas que –ante éste hecho– fueron manifestadas por la postura oficial de la jerarquía católica, a través de sus representantes. Así, partimos del presupuesto de que el escenario religioso local fue –en realidad– un reflejo fidedigno de lo que sucedía a otros niveles, tanto a nivel nacional como global.

Aunque los dos casos que se han expuesto corresponden a una misma querella religiosa, lo cierto es que entre uno y otro subyace un factor que los distingue. A diferencia de lo que sucede entre los personajes implicados en el primer debate, en el segundo caso estamos frente a interlocutores que siguen vivos, y que continúan presentes dentro del escenario socio-religioso regional. Esto nos lleva a hacer la precisión de que con el paso del tiempo pudieron haber cambiado de opinión o matizado sus posturas.[43] Mientras

43 Esto, a la luz de los acontecimientos recientes que se han desarrollado con respecto a la posición de la comunidad tradicionalista en la ciudad de Chihuahua. Particularmente,

que Mons. Almeida y Mons. Carmona conservaron hasta el final de sus vidas la misma postura, y por tanto la misma pugna interna aquí reflejada, no es posible hacer la misma aseveración en el segundo debate expuesto.

Para incentivar que la discusión continúe, cabe destacar que –aunque hemos separado los casos– los enfrentamientos entre la Iglesia Católica "oficial" y las distintas formas de ser tradicionalista se daban en momentos simultáneos y con los mismos argumentos. Por ejemplo, interesante es que el mismo día en el que se advierte de la presencia de Mons. Carmona, también apareció en portada una nota sobre la posible visita de Mons. Lefebvre a Chihuahua, el encabezado del 30 de abril de 1985 rezaba: "Pecaminoso, asistir a los Actos de Lefebvre".[44] ¿Qué es lo que describe este apartado?

En primer lugar, que el Arzobispo Marcel Lefebvre estaba en El Paso; en segundo lugar, se expuso que en la diócesis de Cd. Juárez existía ya un grupo católico tradicionalista que, aunque no manifestaba oposición a las autoridades eclesiásticas, privilegiaban las posiciones Tradicionales. En síntesis: la frontera permitía la posibilidad de un encuentro de ambas partes. Se exhortó a la abstención "para que no haya confusión en nuestras comunidades y así nos mantengamos fieles a la Iglesia apostólica, al Papa y a nuestro obispo".[45]

Para la Iglesia oficial, los matices que diferencian una agrupación de otra salen sobrando. Los argumentos en contra de éstas tienden a la generalización, ya que las otras "versiones" de catolicismo coinciden en ser de la misma forma un peligro a evitar y prevenir, e inclusive atacar.[46]

---

frente a la conformación de un grupo de continuidad, conformado por laicos y sacerdotes, quienes prefieren la Misa Tridentina y a la vez aceptan plenamente los postulados del CVII. Para profundizar en esta cuestión se sugiere revisar: Schiebeck. *op.cit.*

44 Mediateca Municipal de Chihuahua. "Pecaminoso, asistir a los Actos de Lefebvre", *El Heraldo de Chihuahua*, 30 de abril de 1985.

45 *Idem*.

46 Joan Prat. *El estigma del extraño. op. cit*.

LOS TECOS Y LA DIFUSIÓN DEL PENSAMIENTO INTEGRISTA CATÓLICO ARGENTINO EN LOS INICIOS DEL SIGLO XXI (2000-2013)

Austreberto Martínez Villegas
Universidad Anáhuac

Introducción

La caída del Muro de Berlín trajo por consecuencia una serie de trasformaciones en el accionar de las agrupaciones católicas conservadoras y tradicionalistas, particularmente en aquellas cuyo anticomunismo constituía un elemento central de su discurso y acción.

Este fue el caso de la organización reservada de los Tecos de Guadalajara, la cual se destacó durante la Guerra Fría por un discurso profundamente opuesto al avance de los países del bloque comunista. Dicha aversión se reflejaba en diversas acciones que iban desde riñas callejeras con los estudiantes izquierdistas de la gubernamental Universidad de Guadalajara, hasta la difusión de revistas como *Réplica.* Esta publicación divulgaba lo mismo elogios a los regímenes militares sudamericanos que ataques y señalamientos contra los países aliados de la Unión Soviética o de la China comunista.

Al caer el Muro de Berlín, la agrupación de los Tecos tuvo que cambiar sus objetivos de ataque ante un mundo globalizado y secularizado en el que la religión parece tener cada vez menor relevancia en la vida de las sociedades, la organización mencionada trató de reafirmar una identidad católica integrista. Lo anterior ya sea mediante el apoyo a iniciativas de grupos católicos tradicionalistas o bien a través de la difusión del pensamiento de intelectuales católicos de diversos países. De ello dan cuenta los congresos denominados "Fe y ciencia" que fueron, a partir del inicio del presente siglo XXI, una muestra clara del interés de los

Tecos por difundir su mensaje con una estrategia con más posibilidades relativas de influir en el mundo cultural y académico.

Los Tecos y su actuación en favor del anticomunismo y del tradicionalismo católico

La organización reservada de los Tecos fue fundada en el contexto de las tensiones derivadas de la lucha que se suscitó entre 1933 y 1935 en Guadalajara, cuando las autoridades gubernamentales locales intentaron implantar la educación socialista en el nivel universitario. Dicha agrupación fue liderada en sus primeros años por Carlos Cuesta Gallardo seguido por Antonio Leaño Álvarez del Castillo y sus hermanos Ángel Leaño y Juan José Leaño. Su ideología se fundamentó en el conservadurismo, el antijudaismo y el anticomunismo radical, así como un una defensa del catolicismo frente a aquellos que consideraban enemigos de la Iglesia.

Como consecuencia de dicha disputa los opositores a la educación socialista, en buena medida impulsados por los Tecos, establecieron la Universidad Autónoma de Guadalajara (UAG), primera institución privada a nivel superior en el país. El hecho simbólico que marcó la fundación fue cuando el 3 de marzo de 1935, las autoridades locales reprimieron una manifestación que se convocó contra la educación socialista y tres personas murieron: un campesino, un obrero y un estudiante.[1] Días después, los dirigentes de la Federación de Estudiantes de Jalisco se entrevistaron con el entonces gobernador Everardo Topete, quien autorizó la creación de una universidad alterna a la oficial siempre que no se le otorgara ninguna clase de subsidio gubernamental.

Después de unos años de inicial inestabilidad, en los que la organización secreta impuso su control sobre la universidad, ésta se fue fortaleciendo de manera gradual, a lo que contribuyó grandemente el reconocimiento de la validez de sus estudios otorgado por la Universidad

---

1 Mónica Naymich López Macedonio. "Los Tecos en el México de la primera mitad de los años setenta y su proyección internacional anticomunista". México: Instituto Mora, 2007 (tesis de maestría en Historia Moderna y Contemporánea), p. 35 y Fernando M. González. "Los orígenes del comienzo de una universidad católica. Jesuitas y sociedades secretas". *Historia y Grafía,* Universidad Iberoamericana, núm. 20, 2003, pp. 160-164.

Nacional Autónoma de México en 1937. Después de 1945, la familia Leaño comenzó a invertir en diversos negocios agrícolas exitosos en Tecomán, Colima, lo que ayudó a ampliar la viabilidad de la institución educativa fundada por los Tecos. En 1953 aproximadamente, los Tecos auspiciaron la formación de una organización reservada similar a la propia en Puebla,[2] la cual surgió con el nombre de El Yunque, cuyo dirigente principal fue Ramón Plata Moreno.

Al inicio, los jesuitas representaron una influencia relevante en el asesoramiento espiritual a través de la cercanía de personajes como Manuel Figueroa Luna o Joaquín Sáenz Arriaga (posterior líder del tradicionalismo sedevacantista en el posconcilio) con varios miembros de la institución. Hacia los años cincuenta, fue resquebrajándose la relación con la Compañía de Jesús llegando a una ruptura definitiva en 1958, militantes de los Tecos invadieron violentamente las instalaciones del Instituto Tecnológico de Estudios Superiores de Occidente (ITESO).[3] Dicho acontecimiento distanció a los dirigentes de la UAG con el arzobispo de Guadalajara, José Garibi Rivera.

A finales de los años cincuenta, la Universidad Autónoma de Guadalajara, comenzó a acercarse a representantes del gobierno estadounidense y tuvieron la oportunidad de recibir financiamiento de instituciones como la Fundación Rockefeller, la Fundación Ford, la Fundación Mary Street Jenkins, entre otras. Lo anterior permitió un crecimiento exponencial de las instalaciones universitarias después de comprar amplios terrenos en el municipio de Zapopan en los que se construyó la denominada "Ciudad Universitaria".

Durante los años sesenta, ante los cambios que en el catolicismo trajo consigo el Concilio Vaticano II, celebrado entre 1962 y 1965 (los cuales implicaron desde una apertura al diálogo con el mundo moderno

2 Fernando M. González. "Integralismo, persecución y secreto en algunos grupos católicos en México en el siglo XX". Alberto Aziz Nassif y Jorge Alonso Sánchez (coords.). *El Estado mexicano: Herencias y cambios*, vol. III, México: Cámara de Diputados-CIESAS-Miguel Ángel Porrúa, 2006, pp. 250-251.

3 López Macedonio, *op. cit.*, p. 74.

hasta la condena del antijudaismo y las innovaciones litúrgicas), los Tecos promovieron el avance de posturas tradicionalistas opuestas a las directrices papales. Esto se intentó por diversas vías como el acercamiento a grupos juveniles parroquiales o mediante el apoyo a sacerdotes que se negaban a adoptar las transformaciones litúrgicas establecidas por Paulo VI a finales de 1969.[4] Años más tarde, los Tecos serían actores centrales en la difusión en Guadalajara tanto del sedevacantismo que consideraba que los papas a partir de Juan XXIII o Paulo VI habían caído en la herejía y por tanto la sede de San Pedro se hallaba vacante, como del lefebvrismo que si bien reconocía la autoridad de los papas posconciliares consideraba licito desobedecerlos en las materias que fueran contrarias a su interpretación de la Tradición católica.

De este modo, los Tecos se convirtieron en amplios promotores de la causa del tradicionalismo católico, no sin varios grupos detractores entre las distintas tendencias del mismo.[5] En Guadalajara apoyaron al obispo sedevacantista José de Jesús Martínez y posteriormente a la Sociedad Sacerdotal Trento. También facilitaron parcialmente la llegada a la capital jalisciense de la Fraternidad Sacerdotal San Pio X a partir de 1984 y se involucraron en la recepción en 2008 de la Fraternidad Sacerdotal San Pedro.

En el ámbito de lo político, los Tecos impulsaron la actividad a finales de los años sesenta de la Federación Mexicana Anticomunista de Occidente (FEMACO) que tenía conexiones con la Liga Mundial Anticomunista y la Confederación Anticomunista Latinoamericana. Dicha asociación organizaba conferencias y distribuía la revista *Réplica* con la intención de tratar de contrarrestar los esfuerzos de los "agentes subversivos" que buscaban llevar a México a la bolchevización. Después del fin de la Guerra Fría, la FEMACO dejo de existir y los Tecos debieron replantear su estrategia.

4 Austreberto Martínez. "Tradicionalismo católico y conservadurismo integrista en el catolicismo en México después del Concilio Vaticano II: continuidades y transformaciones en Guadalajara, Jalisco y Atlatlahucan, Morelos (1965-2012)". México, Instituto Mora, 2016 (Tesis de doctorado en Historia Moderna y Contemporánea), pp. 364-370.

5 *Ibid.*, pp. 400-412.

Los foros "Fe y Ciencia": la estrategia de los Tecos en un mundo globalizado

Después de la caída del Muro de Berlín, algunos miembros de la familia Leaño, buscaron alianzas renovadas que incluyeron un acercamiento con el cardenal y arzobispo de Guadalajara Juan Sandoval Iñiguez,[6] así como la búsqueda de nuevos enemigos, como la secularización, el materialismo, el hedonismo y la corrupción moral de la sociedad posmoderna.

Se imponía la necesidad de divulgar los valores de una visión católica integrista que se pensaba, podía ser el remedio de la disolución moral que se observaba en el llamado "mundo globalizado" el cual se consideró totalmente apartado de los fundamentos morales del cristianismo.

A partir del año 2000 en las instalaciones de la Universidad Autónoma de Guadalajara, principalmente por la iniciativa de Juan José Leaño Espinosa, hijo de uno de los fundadores de los Tecos, Juan José Leaño Álvarez del Castillo, se desarrollaron los "Foros Fe y Ciencia". Dicho evento tuvo una periodicidad bi-anual (es decir dos años consecutivos si se llevaba a cabo y el tercer año no). En estos eventos se discutían temáticas relacionadas con aspectos históricos, morales, teológicos y filosóficos, además de que se han incluido ponencias que difunden el ideario católico tradicionalista e integrista. El arzobispo Sandoval Iñiguez, asistió a varias de las inauguraciones de estos foros.

Las temáticas generales de los congresos hasta el año de 2015 fueron las siguientes:

2000.-"Creo para comprender"
2001.-"El Orden natural y el Orden sobrenatural"
2003.-"Revolución y restauración"
2004.-"Sagrada Eucaristía y Virgen María"
2006.-"Heroes y santos"
2007.-"Testimonio y Esperanza"
2009.-"La Familia, fundamento de la Sociedad"

---

6 José Alfonso Ayala Muñoz. "Tradicionalismo católico posconciliar y ultraderecha en Guadalajara". *Grieta*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara, vol. 1, núm. 2, mayo-octubre de 2006, p. 61.

2010.-“El deber cristiano de la lucha”
2012.-“Virgen Santísima de Guadalupe, vida, dulzura y esperanza nuestra”
2013.-“Cristo Rey”
2015.-“Educación: Fin, fundamentos y arquetipos”

Los Foros Fe y Ciencia solían reunir a ponentes de México y otros países que incluían una serie de representantes de la intelectualidad católica conservadora e integrista que mantienen sus planteamientos frente al mundo moderno, en favor del “Reinado Social de Cristo”. Un grupo importante de intelectuales católicos argentinos herederos de las ideas de Julio Meinvielle y Jordán Bruno Genta, han sido participes asiduos de estos eventos, entre ellos se encuentran Antonio Caponetto, el jesuita Alfredo Sáenz, Enrique Díaz Araujo y Rafael Breide Obeid. En los siguientes apartados se analizarán algunos aspectos de sus planteamientos intelectuales.

El cristianismo visto como milicia: Antonio Caponetto

Nació en 1951, es egresado de la escuela de profesores “Mariano Acosta”. Fue profesor de Historia en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Buenos Aires y se ha desempeñado como investigador del Instituto de Ciencias Sociales de Argentina y posteriormente ha sido académico de la Universidad Nacional de Cuyo. A partir de 1999 impulsó la revista *Cabildo*, una de las más prestigiosas en materia de conservadurismo católico a nivel latinoamericano.

Ha sido uno de los participantes extranjeros más asiduos a las distintas ediciones de estos foros. En octubre del 2000 dictó la ponencia inaugural del evento titulada justamente “Fe y Ciencia”

> La Fe y la ciencia tienen como principio una misma fuente y ambas son formas de manifestar o confesar una misma verdad, distinguiéndose una de la otra, no se contradicen y guardan entre si una jerarquización teniendo preeminencia la fe sobre la ciencia, pues creemos a la autoridad de Dios que revela la fe, mientras la razón encuentra a Dios a través de la creación.[7]

7 (Sin Autor). “Fue inaugurado el Foro Fe y Ciencia”. *Alma Mater*, núm. 204, noviembre-diciembre, 2000, p. 10.

En esta argumentación Caponetto afirma la dualidad fe y ciencia como elementos inseparables, puesto que ambas emanan de Dios. Este es un concepto opuesto al vigente en la modernidad secularizadora, según la cual la ciencia tendría como finalidad buscar todas las respuestas a las preguntas que se ha hecho el hombre en cuanto a su destino.

En el 2001 expuso una ponencia sobre la relevancia de la familia en la actualidad: "la institución familiar es necesaria y natural y no un producto ideológico de determinadas opciones históricas. Es una unión ante Dios; uno con una y para siempre. Es anterior a la sociedad civil no es su causa". [8] Aquí el tono polémico denota la condena a cualquier otro concepto de familia que no sea el tradicional con lo que se opone a la agenda de diversos colectivos relacionados con la denominada "diversidad sexual".

En 2004 comentó: "La Virgen está y debe seguir estando unida a las naciones hispanoamericanas como lo quisieron los padres fundadores de la estirpe".[9] En esta ponencia de Caponetto, se retoma el tema guadalupano que describe a la vez una expresión de nacionalismo que hace ver a las naciones hispanoamericanas elegidas de forma especial por Dios para cumplir un determinado destino.

En 2009 Caponetto afirmó:

> Es indispensable la recuperación de los ideales juveniles, de los ideales genuinos de la juventud como son el heroísmo, el orden, la disciplina, el respeto y el cumplimiento de los deberes para con Dios. Se trata de evitar el culto al actualismo, al consentimiento. No es seguir la corriente sino enfrentarla, despreciar al mundo que no ve la luz de la Verdad.[10]

Como educador, este intelectual hace uso con frecuencia de los llamados "arquetipos", es decir, figuras a las que es digno imitar. La concepción de juventud que se manejaba era idealizada, reflejo de una

---

8 Antonio Caponetto. "El Orden en la Institución Familiar" (extractos de la conferencia). *Alma Mater*, núm. 208, septiembre-octubre, 2001, p. 22.

9 (Sin autor). "La Virgen María, mediadora, modelo y madre". *Alma Mater*, núm. 224, noviembre-diciembre, 2004, p. 24.

10 Antonio Caponetto. "Importante educar en la imitación de arquetipos" (relatoría de La conferencia). *Alma Mater*, núm. 252, septiembre-octubre, 2009, p. 17.

visión combativa de la vida. De hecho, se refleja la idea del cristianismo como batalla constante contra el mal y el pecado.

En el congreso de 2010, Antonio Caponetto decía que la causa de la tibieza en los cristianos actuales era:

> La falsa espiritualidad, acentuadamente laical y humana, de alegre inserción en el éxito del mundo; una espiritualidad que pretende la concordia con el pluralismo liberal, que sustenta la santidad en la vida ordinaria, burguesa y pacifista. Por el contrario, el cristiano que debe ser santo debe despreciar esta comodidad. Debe ser piedra de escándalo, sal de la tierra y luz del mundo, porque el santo es el héroe delante de la gloria del cielo. El que cada mañana reza el credo con el talante del que enfrenta la herejía. [11]

Para Caponetto un buen cristiano se debe considerar a sí mismo como un combatiente contra el liberalismo y la modernidad, especialmente por su desacralización, que hace olvidar a las almas la preeminencia de lo divino.

Hacia la restauración del reinado de cristo en la sociedad: Alfredo Saenz

Jesuita nacido en 1932. Estudió la licenciatura en Filosofía en el Colegio Máximo San José. Fue ordenado sacerdote en 1962 y colaboró durante más de una década en la formación de los seminaristas de la Arquidiócesis de Paraná, también ha sido profesor de Dogma y de Patrística en la Facultad de Teología de San Miguel, de la Universidad del Salvador, en Buenos Aires. Ha llevado a cabo una intensa actividad como conferenciante y escritor, así como predicador de retiros y de ejercicios espirituales. Ha recibido doctorados *honoris causa* por la Universidad Católica de La Plata y por la Universidad Autónoma de Guadalajara.

También ha sido asesor de la Corporación de Científicos Católicos de Argentina. En el foro del año 2003 decía:

> Cristo ha sido destronado, la promesa del paraíso 'seréis como dioses' […] la idolatría del hombre, la economía, la política el orden social, todo en torno

11 Antonio Caponetto. "El deber cristiano de la lucha" (extractos de La conferencia). *Alma Mater*, núm. 256, septiembre-octubre, 2010, p. 25.

> al hombre […] la Revolución anticristiana ha llevado a la humanidad, y en especial a los católicos a la pérdida de lucidez y del coraje con la consiguiente destrucción de la inteligencia y de la voluntad, facultades estas que hacen trascender al hombre y sin las cuales nos hemos 'cosificado' perdiendo así el sentido de la realidad. [12]

Para Sáenz, la Revolución no era sólo un proceso socio-político sino una subversión de los valores que habían desacralizado a la sociedad.

En 2006, el foro tuvo por tema "Héroes y Santos" y Sáenz presentó la ponencia "Héroes y santos en la política: Gabriel García Moreno", a quien describió como:

> Hombre de intensa vida interior, quiso poner a su patria a los pies de Jesucristo, Rey de las naciones, en especial comunión con el papa Pío IX, hoy beato. Para ello consagró a su país al Sagrado Corazón. Ecuador florecía, los enemigos de Dios y de la patria estaban alertas, máxime que García Moreno había sido elegido para un tercer periodo en la Presidencia, y decretaron su muerte. Cayó nuestro mártir bajo el puñal asesino, mientras con sus últimas energías exclamaba: ¡Dios no muere! [13]

La ocasión de esta ponencia era una buena oportunidad para elogiar y difundir las virtudes de un héroe del conservadurismo latinoamericano que representó el modelo de gobernante católico, que los católicos tradicionalistas aun desean en el siglo XXI, y que además era un luchador contra el liberalismo laico y secularizante impulsado por la masonería.

En 2010 Sáenz expuso sobre la guerra de la Vendée diciendo:

> Fue la guerra justa de la Francia eterna contra la Francia revolucionaria […] los franceses tradicionales desde el pueblo hasta el Rey, sabían que no eran eternos pero que estaban llamados a una vida eterna; los revolucionarios en cambio proponían colocar el orden humano sobre el divino.[14]

---

12 Alfredo Sáenz. "La Gracia" (extractos de la conferencia). *Alma Mater*, núm. 208, septiembre-octubre, 2001, p. 19.

13 Enrique Núñez Quintero. "Gabriel García Moreno fue un presidente fiel a la doctrina católica". *Alma Mater*, núm. 236, noviembre-diciembre, 2006, p. 23.

14 Alfredo Sáenz. "La epopeya de La Vendée, ejemplo de guerra justa" (extractos de la conferencia). *Alma Mater*, núm. 256, septiembre-octubre, 2010, p. 19.

En el marco del evento de 2013, Sáenz recibió el doctorado *honoris causa* de la UAG. En su discurso de recepción del doctorado, Sáenz presentó una tesis en la que se resume históricamente el concepto del reinado de Cristo Rey, citando entre otros a San Agustín, a Santo Tomás de Aquino y a Pío XI con su encíclica *Quas Primas*. Después de rememorar el alejamiento que la humanidad ha tenido de Cristo principalmente a partir de la Reforma protestante, la Revolución Francesa y el surgimiento del comunismo, concluyó que

> Este proceso de la modernidad ha puesto la lápida sobre la Cristiandad, la ha destruido [...] Cristo ha sido públicamente expulsado de la familia, del trabajo, del arte, de la milicia, de la política sobre todo, ya que los gobernantes son los que dan forma al entero orden temporal. Ya han logrado su intento. Sólo quedan algunos islotes de resistencia, cada vez más inermes. Ahora van por todo: destruir el cristianismo, es decir, erradicar a Cristo del corazón los individuos.[15]

En estas palabras es clara la oposición entre modernidad y Reinado Social de Cristo, entre laicidad y confesionalidad, prácticamente se trata de un reclamo de como la laicidad ha expulsado a Dios de la vida pública.

Resulta interesante el concepto de hombre moderno que ofrece Sáenz: "entendemos por 'hombre moderno' el hombre tal cual ha quedado después de esta larga revolución anticristiana, que lo ha despojado de Dios, de Cristo y de la Iglesia, el hombre que es el resultado de la civilización creada sobre los escombros de la antigua civilización, impregnada por el cristianismo".[16] En este sentido, el hombre moderno sería aquel que ha abandonado la fe, que se ha dejado caer en brazos de una nueva civilización que ya no es cristiana y que es en la práctica, atea.

---

15 Alfredo Sáenz. "La Realeza de Cristo y la apostasía del mundo moderno". *Alma Mater*, núm. 276, noviembre, 2013, p. 13.

16 *Ibid.,* p. 14.

Contra la modernidad y el liberalismo: Enrique Díaz Araujo

Es abogado, escritor e historiador. Realizó sus estudios superiores en la Universidad de La Plata, ha sido funcionario judicial, juez de instrucción y camarista en lo criminal, pero su labor más destacada ha sido como docente, historiador y escritor. Fue miembro de la Junta de Estudios Históricos de Mendoza, en Argentina, con reconocimientos internacionales por su labor; ha sido Director del Instituto de Derecho Público, en la Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales de la Universidad de Mendoza y miembro de la Comisión Asesora del Centro Bibliográfico de la Biblioteca Central.

En el evento del año 2000 decía "las excavaciones arqueológicas en el medio oriente, manifiestan los orígenes de la civilización, demostrando la autenticidad de las Sagradas Escrituras y cuestionando las teorías evolucionistas que pretenden dar respuesta al origen de la cultura".[17] Esta expresión nos deja ver su talante anti-evolucionista que aunque al parecer era un debate superado, para sectores del integrismo católico como Díaz Araujo se trataba de un tema en el que se debía afirmar la preeminencia del relato bíblico.

Para el foro de 2001, decía "El subordinarse al bien común es la manera de respetar la dignidad de todas las personas, que la vida social sea provechosa para todas las personas."[18] Con ello, se observa que las doctrinas tomistas sobre el bien común influenciaron las ideas de los intelectuales católicos aun hasta el siglo XXI.

En 2013 señalaba en una crítica hacia el orden de las sociedades laicas:

> Desde el siglo XIX hasta nuestros días el liberalismo 'católico' ha intentado destronar a Cristo Rey alegando que las sociedades modernas no deben rendirle

---

17 (Sin autor). "Arqueología del Antiguo Testamento". *Alma Mater*, núm. 204, noviembre-diciembre, 2000, p. 26

18 Enrique Díaz Araujo. "La política del bien común" (extractos de la conferencia). *Alma Mater*, núm. 208, septiembre-octubre, 2001, p. 19.

culto público al Salvador. Lamennais y sobre todo Maritain propusieron que la 'Nueva Cristiandad' debía ser democrática, laica, libertaria y temporal.[19]

Después de mencionar todas las encíclicas opuestas a la modernidad, comenta:

> No se puede servir a dos señores, el cristiano no puede servir a la modernidad y a Cristo [...] eso nada menos es lo que nunca ha querido entender el liberalismo católico y en particular la forma del 'humanismo integral' propuesta por Jacques Maritain [...] (quien) postula una nueva ética natural que elimina todo lo sobrenatural que ya ha sido superado [...] los profetas del pueblo formales o informales son necesarios para el buen funcionamiento de la democracia la que se debe imponer por medio de una educación coercitiva hasta convertirla en una religión en un dogma. Todo lo que condena el magisterio y la doctrina católica es lo que propuso Maritain y que se ha impuesto en el mundo actual.[20]

Esta crítica al filósofo Maritain es significativa debido a que se hace eco de una polémica que el también argentino Julio Meinvielle hiciera contra el pensador francés justo por algunos puntos un tanto polémicos de las teorías en torno al humanismo integral. Aunado a ello pone de manifiesto lo que considera la contradicción irreductible entre liberalismo y catolicismo tradicionalista, de lo que se deduce la inconsecuencia de un católico que se declara a la vez demócrata.

Rafael Breide Obeid

Es abogado de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de La Universidad de Buenos Aires (UBA), y se ha especializado en temas medioambientales. Es doctor en Filosofía por la Universidad Abat Oliva de La CEU, Barcelona. También es fundador y miembro de Número de SADARN (Sociedad para la Administración del Ambiente y el Derecho de los Recursos Naturales) desde 1976. Ha sido miembro de Número de la Academia del Plata y director de Ediciones Gladius. Fue secretario

19 Enrique Díaz Araujo. "El liberalismo y la nueva cristiandad: una falsa solución" (relatoría de la conferencia). *Alma Mater*, núm. 276, noviembre, 2013, p. 20.

20 *Ibid.,* p. 21.

General de la Universidad Católica de La Plata y rector de esa misma institución.

En el Foro “Fe y Ciencia” de 2010 comentaba “El demonio parodiando la Encarnación de Nuestro Señor se quiere encarnar en un humanismo separado del Verdadero hombre […] la sociedad política se quiere fundar sobre la imagen del hombre y no sobre la imagen de Dios”.[21] Con ello Breide denunciaba la secularización de las sociedades modernas que mediante la desacralización total, han puesto al ser humano en un lugar central de culto que originalmente debía corresponder a Dios.

En 2012 en el foro dedicado a la Virgen de Guadalupe comentó “La tilma de Juan Diego en su base material y simbólica es un mensaje para el mundo moderno y un milagro continuo. En este milagro la Virgen con su imagen, expresa su preocupación por la familia, por la vida, por el some-timiento del mundo al orden sobrenatural y por la necesidad del ruego y la oración para instaurar el reinado de Cristo”.[22] Con ello reivindicaba algunas de las posturas clásicas del catolicismo integrista en torno no solo a un nacionalismo católico que consideraba a Latinoamérica como tierra predilecta de la guadalupana, sino que exigía la subordinación de todo al orden sobrenatural.

En el foro dedicado a Cristo Rey en 2013 comentó:

> La política reducida a la lucha por el poder está regida por la economía. Gana el más fuerte y rige la ley de la selva. La producción y el consumo gobiernan a la economía. El punto más bajo al que se llega es que las finanzas predominan y se reemplaza Cristo por el usurero. Se separa la ciencia de la moral y de la fe.[23]

La denuncia de la inmoralidad de la economía contemporánea era una argumentación que situaba al autor en una necesidad de hacer volver a la actividad económica dentro de la esfera de la moral cristiana para un mejoramiento de la humanidad.

---

21 Rafael Breide Obed. “El Cristianismo frente al Nuevo Orden Mundial” (extractos de la conferencia). *Alma Mater*, núm. 256, septiembre-octubre, 2010 p. 22

22 Alfredo Arnold. “Guadalupe tiene un mensaje actual y vigente: Cardenal Robles”. *Alma Mater*, núm. 269, enero-febrero, 2013, p. 16.

23 Rafael Breide Obed. “Cristo Rey y la educación perfectiva” (relatoría de la conferencia). *Alma Mater,* núm. 276, noviembre, 2013, p. 27.

Consideraciones finales

Los intelectuales argentinos católicos que han estado presentes en los foros “Fe y Ciencia” de la Universidad Autónoma de Guadalajara representan una generación que mantiene el reclamo en contra de la secularización de la sociedad y en oposición a la pérdida del sentido de lo divino de la misma.

Ante ello los Tecos se han destacado por dar a conocer en México a pensadores que dan continuidad a una línea de catolicismo intransigente que no concede ninguna cesión a la modernidad, con lo que se observa una tendencia de continuidad con otros pensadores católicos integristas del pasado.

Resulta significativo que los reclamos en contra de la modernidad se observen en un mundo en el que las instituciones tradicionales son puestas en entredicho. Para estos pensadores la vuelta a la sociedad cristiana es necesaria para reivindicar la verdadera esencia de lo humano, que según su interpretación, siempre debe estar en contacto y en subordinación a lo divino.

Los intelectuales analizados en este texto se enmarcan en un contexto en el cual ya no es posible una búsqueda del poder por parte de los grupos católicos tradicionalistas, pero ante el cambio de estrategia impuesto por las circunstancias, realizan un esfuerzo por difundir sus ideas en espacios desde los cuales podrían eventualmente tener una influencia en el ámbito cultural o filosófico, aunque aun así restringido al alumnado y profesorado de la propia Universidad Autónoma de Guadalajara, lo cual podría ser una limitante para la eficaz difusión del discurso a sectores más amplios.

FUENTES

Archivos

Archivo Acción Católica Mexicana (AACM).
Archivo Fundación Rafael Preciado Hernández (AFRPH).
Archivo General de la Administración (España).
Archivo Histórico de la Arquidiócesis de Chihuahua (AHACH).
Archivo Histórico Pontificia Universidad Javeriana (AHPUJ).
Archivo Manuel Gómez Morin (AMGM).
Archivo Personal de Efraín González Morfín (APEGM).
Mediateca Municipal de Chihuahua.

Hemerografía

Boletín de programas. Bogotá, Colombia.
El Heraldo de Chihuahua. Chihuahua, México.
La Nación. Buenos Aires, Argentina.
Novedades de Chihuahua. Chihuahua, México.

Entrevistas

Abascal Carranza, José María. Entrevista realizada por María del Carmen Ibarrola Martínez. Ciudad de México: 10 de agosto del 2012.

Gil Tovar, Francisco. "Recuerdos entre Granada y Nueva Granada". Entrevista realizada por Yolanda Guasch Marí y Guadalupe Romero Sánchez, publicada en *Quiroga,* núm. 3, enero-junio 2013, pp. 90-102. http://revistaquiroga.andaluciayamerica.com/index.php/quiroga/article/viewFile/43/40. Consultado 10 de mayo de 2016.

Gómez Fregoso, Jesús, S.J, el padre "Chuchín". Entrevista realizada por Laura Alarcón Menchaca. Guadalajara, Jalisco, 28 de febrero de 2019.

González Luna Morfín, Amparo. Entrevista realizada por Laura Alarcón Menchaca. Guadalajara, Jalisco. 14 de febrero de 2019.

Petersen Biester, Carlos. Entrevista realizada por Laura Alarcón Menchaca. Zapopan, Jalisco, 12 de febrero de 2019.

Rius Facius, Antonio. Entrevista realizada por Miguel Reyes Razo. Ciudad de México: Últimas noticias, 19 de febrero de 1996.

___. Entrevista realizada por Alejandra Nava Martínez: Ciudad de México, enero 2010.

Rius Habdud, Fernando. Entrevista realizada por María del Carmen Ibarrola Martínez. Huixquiluca, 27 de febrero del 2012.

Bibliografía

"A las Fuerzas Armadas". *Azul y Blanco*, núm. 2, 13 de junio de 1956, p. 1.

"A un año de la Revolución". *Cruzada*, núm. 3, septiembre, 1956, pp. 1-2.

Asociación Colombiana para el Estudio de las Poblaciones. *La población en Colombia*. Bogotá: ACEP, 1974.

Actis, Luis J. "Hacia la justicia social". *Ábside*, diciembre de 1938, pp. 3-11.

Adame Goddard, Jorge. *El pensamiento político y social de los católicos mexicanos, 1867-1914.* 1ª ed. México: UNAM, 1981.

____. *El pensamiento político y social de los católicos mexicanos, 1867-1914.* 2ª ed. México: Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana, 1991.

Agüeros, Victoriano (pról.). "Don Ignacio Aguilar y Marocho". Ignacio Aguilar y Marocho. *La familia enferma*. México: Jus, 1969 (col. México Heroico, 97), pp. VII-XVII.

Alarcón Menchaca, Laura. *1970. Efraín González Morfín en campaña.* Prólogo de Alonso Lujambio. Zapopan: El Colegio de Jalisco, 2008.

Alberigo, Giuseppe. *Breve historia del Concilio Vaticano II.* Salamanca, España: Sígueme, 2005.

Alonso, Jorge. *Miradas sobre la personalidad política de Efraín González Luna*. Guadalajara: UdeG, 2003.

"Amable polémica con un joven peronista, carta de Luis Alberto Romero y contestación". *La botella al mar.* https://web.archive.org/web/20131029201400/http://www.labotellaalmar.com.ar/vercorreo_lector.php?id=1789. Consultado el 30 de septiembre de 2017.

Amadeo, Mario. *Ayer, hoy, mañana*. Buenos Aires: Gure, 1956.
Amadeo de Beccar Varela, Josefina. *Memorare… (Acordaos)*. Buenos Aires: edición de la autora, 1998.
"Amar a la Iglesia". *Cruzada*, núm. 3, septiembre, 1956, p. 8.
Andrade, Vicente. "El padre Ángel Valtierra, 1911-1982". *Revista Javeriana*. Bogotá: Universidad Javeriana, marzo de 1983.
"Apostolado del valor personal". *Cruzada*, núm. 5, marzo, 1957, p. 3.
Arenal Fenochio, Jaime del. "Derecho natural versus Estado revolucionario: el iusnaturalismo en tres juristas 'conservadores' del siglo XX". Erika Pani (coord.). *Conservadurismo y derechas en la historia de México*. T. II. México: FCE-CONACULTA, 2009, pp. 648-680.
___. "La historiografía conservadora mexicana del siglo xx". *Metapolítica*. México: Centro de Estudios de Política Comparada, marzo - abril, 2002, pp. 47-55.
"Argelia, tierra vacante". *Cruzada*, núm. 23, junio, 1961, p. 4.
"Argentina. Las dos líneas del catolicismo". *Confirmado*, 30 de septiembre de 1965, p. 25.
Arias, Ricardo. *Historia de Colombia contemporánea (1920-2010)*. Bogotá: Universidad de los Andes, 2013.
Armada, Arturo, Alejandro Mayol y Norberto Habbeger. *Los católicos post-conciliares en la Argentina*. Buenos Aires: Galerna, 1970.
Arnold, Alfredo. "Guadalupe tiene un mensaje actual y vigente: Cardenal Robles". *Alma Mater*, núm. 269, enero-febrero, 2013, pp. 14-20.
"Arqueología del Antiguo Testamento". *Alma Mater*, núm. 204, noviembre-diciembre, 2000, p. 26.
Arredondo Ramírez, Martha Luz. *Mexicanidad* versus *identidad nacional*. México: Plaza y Valdés, 2005.
Aspe Armella, María Luisa. *La formación social y política de los católicos mexicanos. La Acción Católica Mexicana y la Unión Nacional de Estudiantes Católicos, 1929-1958*. México: UIA-IMDOSOC, 2008.
"El Autor" *Jorge N. Labanca.* http://jorgenlabanca.com/el-autor/ Consultado el 28 de abril de 2018.
Ayala Muñoz, José Alfonso. "Tradicionalismo católico posconciliar y ultraderecha en Guadalajara". *Grieta*. Guadalajara: UdeG, vol. 1, núm. 2, mayo-octubre 2006, pp. 54-65.

Bardini, Roberto. *Tacuara, la pólvora y la sangre.* México: Océano, 2002.
Bartra, Roger (coord.). *Gobierno, Derecha moderna y democracia en México*. México: Herder, 2009.
Basave Benítez, Agustín. *México mestizo. Análisis del nacionalismo mexicano entorno a la mestizofilia de Andrés Molina Enríquez*, México: FCE, 1992.
"¡Basta de girar abusivamente al Vaticano!". *Cruzada*, núm. 3, septiembre 1956, p. 10.
Bastian, Jean Pierre (coord.). *Los disidentes: sociedades protestantes y revolución en México en 187-1911.* Ciudad de México: FCE-El Colegio de México, 1989.
___. *La mutación religiosa de América Latina. Para una sociología del cambio social en la modernidad periférica*. México: FCE, 1997
___. *La modernidad religiosa: Europa latina y América Latina en perspectiva comparada*. México: FCE, 2004.
Bealey, Frank. *Diccionario de Ciencia Política*. Madrid: Istmo, 2003.
Beccar Varela, Cosme (h.). "Fidelidad integral". *Cruzada*, núm. 5, marzo 1957, pp. 7-8.
___. "Los rugidos del león rampante Sociedad Argentina de Defensa de la Tradición, Familia y Propiedad". *Siete Días Ilustrados.* http://www.magicasruinas.com.ar/revistero/locales/tradicion-familia-propiedad.htm. Consultado el 30 de abril de 2018.
___. "¿Seremos de Cristo o del Anticristo?". *Cruzada*, núm. 3, septiembre 1956, pp. 2-3.
___, Miguel Beccar Varela, Ernesto P. Burini, Carlos F. Ibarguren (h.) y Jorge M. Storni. *El nacionalismo. Una incógnita en constante evolución*. Buenos Aires: Comisión de Estudios de la Sociedad Argentina de Defensa de la Tradición, Familia y Propiedad, 1970.
Belaunde, Víctor Andrés. "Nuestro ideario. Concepción del Estado". *Ábside*, abril de 1941, p. 263.
Beraza, Luis Fernando. *Nacionalistas. La trayectoria política de un grupo polémico (1927-1983).* Buenos Aires: Cántaro, 2005.
Berger, Peter. *El dosel sagrado para una teoría sociológica de la religión*. Barcelona: Kairós, 1999.
Bett, Ianko. "¿Hacia dónde va la Argentina? Revista *Cruzada* e a luta anticomunista no golpe militar de 1966". Cândido Rodrigues y Gizele Zanotto (orgs.).

Catolicismos e sociabilidade intelectual no Brasil e na Argentina. Cuiabá: Universidade Federal de Mato Grosso, 2013, pp. 161-188.

____. *Catolicismo e Cruzada. Revistas católicas e o imaginário anticomunista no Brasil e Argentina (1960-1967)*. Programa de Pós-Graduação da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. 2015 (tesis de doctorado).

Bianchi, Susana. "La conformación de la Iglesia católica como actor político-social. Los laicos en la institución eclesiástica: las asociaciones de élites (1930-1960)". *Anuario IEHS*, núm. 17, 2002, p. 144.

Blancarte, Roberto. *Historia de la Iglesia en México, 1929-1982*, México: FCE-El Colegio Mexiquense, 1992.

___. *El pensamiento social de los católicos mexicanos.* México: FCE, 1996.

Bourdieu, Pierre. *Cosas dichas*. Buenos Aires: Gedisa, 1988.

___. *Las reglas del arte. Génesis y estructura del campo literario*. Barcelona: Anagrama, 1995.

Brambila, Antonio. "Nuestro ideario, El ataque pagano". *Ábside*, diciembre de 1941, p. 744.

___. "Nuestros problemas irredentos". *Ábside*, julio de 1939, pp. 37-46.

Bravo Martínez, Francisco. *Historia de Falange Española de las JONS.* Madrid: Editora Nacional, 1940.

Breide Obed, Rafael. "Cristo Rey y la educación perfectiva" (relatoría de la conferencia). *Alma Mater*, núm. 276, noviembre, 2013, pp. 26-27

___. "El Cristianismo frente al Nuevo Orden Mundial" (extractos de la conferencia). *Alma Mater*, núm. 256, septiembre-octubre, 2010, p. 22.

Bruschi, Valeria. "*La Revista* y la búsqueda de la hegemonía católica en Tandil durante los gobiernos peronistas, 1945-1955". *Jornadas sobre la política en Buenos Aires en el siglo XX*. Buenos Aires: CEHP-UNSAM, 2006. http://historiapolitica.com/datos/biblioteca/jornadas/bruschi.pdf. Consultado el 15 de enero de 2019.

Caimari, Lila. Perón y la Iglesia Católica. Religión, Estado y sociedad en la Argentina (1943-1955). Buenos Aires: Emecé, 2010.

Calderón Vega, Luis. *Memorias del PAN*. México: EPESSA, 1992.

Campos, Xóchitl y Diego Velázquez (coords.). *La Derecha mexicana en el siglo XX. Agonía, transformación y supervivencia.* México: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Montiel y Soriano Editores, 2017.

Caponetto, Antonio. “El deber cristiano de la lucha” (extractos de la conferencia). *Alma Mater*, núm. 256, septiembre-octubre, 2010, pp. 24-25.

___. “El Orden en la Institución Familiar” (extractos de la conferencia). *Alma Mater*, núm. 208, septiembre-octubre, 2001, pp. 22-23.

___. “Importante educar en la imitación de arquetipos” (relatoría de la conferencia). *Alma Mater*, núm. 252, septiembre-octubre, 2009, p. 17.

Caponnetto, Mario. *“Combate” (1955-1967). Estudio e índices*. Buenos Aires: Instituto Bibliográfico Antonio Zinny, 1999.

Cárdenas Silva, Raúl. “Seminario de Montezuma M.N”, *El Zócalo,* México, 29 de enero de 2011. http://www.zocalo.com.mx/seccion/opinion-articulo/el-seminario-de-montezuma-n.m. Consultado el 19 de febrero de 2019.

Carmona, Moisés. “Carta de Mons. Carmona al director de un diario”. *El integrista mejicano,* 25 de septiembre de 2012 [1988]. http://elintegristamejicano.blogspot.mx/2012/09/carta-de-mons-carmona-al-director-de-un.html. Consultado el 5 de mayo de 2017

Caso, Antonio. “Polémica sobre la orientación ideológica de la Universidad de México. *Obras completas.* T. I. México: UNAM, 1971, pp. 169-197.

Castells, Manuel. *Comunicación y poder*. Ciudad de México: Siglo XXI, 2012.

___. *La era de la información. La sociedad red*. Ciudad de México: Siglo XXI, 2008.

Castro Pallares, Salvador. “La voz de un sociólogo, acerca de la propiedad”. *Ábside*, octubre de 1938, pp. 31-42.

“Los católicos y las Naciones Unidas”. *Cruzada*, núm. 32, mayo 1962, p. 2.

Cavarozzi, Marcelo. *Autoritarismo y democracia (1955-1996). La transición del Estado al mercado en Argentina*. Buenos Aires: Ariel, 1997.

Ceballos Ramírez, Manuel. *El catolicismo social: un tercero en discordia. Rerum Novarum, la “cuestión social” y la movilización de los católicos mexicanos (1891-1911)*. México: El Colegio de México, 1991.

Cersósimo, Facundo. “‘El proceso fue liberal’. Los tradicionalistas católicos argentinos y el Proceso de Reorganización Nacional (1976-1983)”. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, 2015 (tesis de doctorado).

___. “El tradicionalismo católico argentino: entre las Fuerzas Armadas, la Iglesia Católica y los nacionalismos. Un estado de la cuestión”. *PolHis. Revista Bibliográfica del Programa Interuniversitario de Historia Política*. Buenos Aires, año 7, núm. 14, 2014, pp. 341-374.

___. "Memorias y usos públicos del pasado en torno a la 'lucha antisubversiva'. Notas sobre Carlos Sacheri y Jordán Bruno Genta". *Anuario del Instituto de Historia Argentina*. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad Nacional de La Plata-Centro de Historia Argentina y Americana, vol. 16, núm. 2, 2016, pp. 1-22.

Chambre, Henri, S. J. *Cristianismo y comunismo*. Andorra: Editorial Casal I Vall, 1961.

Chartier, Roger. *El mundo como representación, historia cultural: entre práctica y representación.* Barcelona: Gedisa, 1999.

Collins, Randall. *Cadenas de rituales de interacción*. Barcelona: Anthropos-UAM-UNAM-Universidad Nacional de Colombia, 2009.

Compagnon, Oliver. *Jacques Maritain et l'Amérique du Sud. Le modèle malgré lui*. Villeneuve d'Ascq: Presses Universitaires du Septentrion, 2003.

"Una conferencia de Monseñor De Andrea". *Cruzada*, núm. 5, marzo 1957, p. 10.

Constitución Pastoral. *Gaidium et Spes. Sobre la Iglesia en el mundo actual.* www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-II_co. Consultado en febrero de 2019.

Coser, Lewis. *Las funciones del conflicto social*. México: FCE, 1961 [1956].

"El Cristianismo en el Tercer Reich. Difamación contra la Iglesia en las esferas oficiales". *Ábside*, julio de 1941.

"El cristianismo en el Tercer Reich. Protestas oficiales de la jerarquía alemana". *Ábside*, octubre-diciembre de 1942.

"Crónica de la IV Reunión de Amigos de la Ciudad Católica". *Verbo*. España, núm. 30, 1964, p. 598.

"Cruzada". *Azul y Blanco*, núm. 9, 1 agosto 1956, p. 4.

"Una definición que honra". *Cruzada*, núm. 6, abril-mayo 1957, p. 5.

Delgado Gómez-Escalonilla, Lorenzo. *Diplomacia franquista y política cultural hacia Iberoamérica, 1939-1953*. Madrid: CSIC-Centro de Estudios Históricos, 1988.

"Democracia liberal". *Cruzada*, núm. 3, septiembre 1956, pp. 5-6.

Departamento Administrativo Nacional de Estadística. *Censo de población Colombia de 1951*, Bogotá: DANE 1951.

Devoto, Fernando. "Atilio Dell'Oro Maini. Los avatares de una generación de intelectuales católicos del centenario a la década de 1930". *Prismas. Revista de historia intelectual*. Buenos Aires: UNQ, núm. 9, 2005, pp. 187-204.

Díaz Araujo, Enrique. "El liberalismo y la nueva cristiandad: una falsa solución" (relatoría de la conferencia). *Alma Mater*, núm. 276, noviembre, 2013, pp. 20-21.

___. "La política del bien común" (extractos de la conferencia). *Alma Mater*, núm. 208, septiembre-octubre, 2001, pp. 18-19.

Dosse, François. *La marcha de las ideas. Historia de los intelectuales, historia intelectual.* Trad. de Rafael F. Tomás. Valencia: Universitat de Valéncia, 2007.

Eatwell, Roger y Noel O'Sullivan (eds.). *The Nature of the right: European and American politics and political thought since 1789.* Inglaterra: Pinter Press, 1989.

"Ejercicios Espirituales". *Cruzada*, núm. 7, mayo-junio 1957, p. 3.

"España y la sucesión". *Cruzada*, núm. 32, julio 1962, p. 34.

Esquivel Obregón, Tomás, "Notas críticas". *Ábside*, diciembre de 1940, pp. 66-68.

Esquivel, Juan Cruz. *Cuestión de educación (sexual). Pujas y negociaciones político-religiosas en la Argentina democrática*. Buenos Aires: CLACSO, 2013.

Estrella González, Alejandro. "Antonio Caso y las redes filosóficas mexicanas: sociología de la creatividad intelectual". *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 72, núm. 2, abril-junio 2010, pp. 311-342.

Estudio Beccar Varela. *Estudio Beccar Varela, Un siglo 1897-1997*. Buenos Aires: J. C. Toer y Asociados, 1997.

Falcón, Romana. "El surgimiento del agrarismo cardenista. Una revisión de las tesis populistas". *Historia Mexicana*, vol. 27, núm. 3, 1976, pp. 333-386.

Ferrari, Germán. *Símbolos y fantasmas. Las víctimas de la guerrilla: de la amnistía a la "justicia para todos".* Buenos Aires: Sudamericana, 2009.

Fierro, Irma. "La arquitectura religiosa en la Arquidiócesis de Chihuahua entre 1970 y 1990, a la luz de la implementación de las reformas impulsadas por el CVII". XXI Encuentro de la Red de Investigadores del Fenómeno Religioso en México (RIFREM). Oaxaca, 2018.

___. "La Fraternidad Sacerdotal San Pío X, desde la disidencia y frente al pluralismo religioso de la ciudad de Chihuahua". Chihuahua: Escuela Nacional de Antropología e Historia, Unidad Chihuahua, 2010 (tesis de licenciatura en Antropología).

___. "La historia de la Fraternidad Sacerdotal San Pío X en Chihuahua y las múltiples controversias en torno a ella". Andrés Oseguera y Abel Rodríguez (coords.). *Pluralismo y religión en Chihuahua: Estudios sobre el conflicto religioso.*

Chihuahua: Escuela de Antropología e Historia del Norte de México, INAH, 2016, pp. 139-157.
"Fue inaugurado el Foro Fe y Ciencia". *Alma Mater*, núm. 204, noviembre-diciembre, 2000, p. 10.
Fukuyama, Francis. *El fin de la historia y el último hombre. Una visión optimista de la evolución de la historia.* Barcelona: Planeta, 1992.
Galván, María Valeria. "El Movimiento Nacionalista Tacuara y sus agrupaciones derivadas: una aproximación desde la historia cultural". Argentina: IDAES-Universidad Nacional de San Martin, 2008 (Tesis de maestría).
___. *El nacionalismo de derecha en la Argentina posperonista. El semanario* Azul y Blanco *(1956-1969).* Rosario: Prohistoria Ediciones, 2013.
Gallardo, Juan Luis. *De memoria nomás. Recuerdos políticamente incorrectos*. La Plata: Universidad Católica de La Plata, 2011.
García, Jaime. "El apostolado seglar y la Ciudad Católica". *Cruzada*, núm. 7, mayo-junio 1957, p. 6.
___. "Nuestro catolicismo actual". *Cruzada*, núm. 7, mayo-junio 1957, p. 9.
García Lupo, Rogelio. *Mercenarios y monopolios en la Argentina. De Onganía a Lanusse: 1966-1973*. Buenos Aires: Legasa, 1984.
García Pimentel, Joaquín. "El desastre del agrarismo". *Ábside*, junio de 1938, pp. 50-61.
García Ugarte, Marta Eugenia y Sergio Rosas Salas. "La Iglesia católica en México desde sus historiadores (1960-2010)". *Anuario de Historia de la Iglesia*. Pamplona: Universidad de Navarra, vol. 25, 2016, pp. 91-161.
___. "Proyección de las relaciones Estado-Iglesia: de la Reforma liberal a la Revolución mexicana". María Martha Pacheco (coord.). *Religión y sociedad en México durante el siglo XX*. México: Secretaría de Gobernación-INEHRM, 2007, pp. 19-41.
García Vieyra, Fray Alberto O. P. "Año X". *Cruzada*, núm. 18, 1960, pp. 6-7.
___. "Enseñanza religiosa". *Cruzada*, núm. 17, abril, 1960, p. 5.
___. "No hay otro ecumenismo que la unidad en la sacristía". *Cruzada*, núm. 53, septiembre, 1964, p. 7.
___. "Sacerdotes para América latina". *Cruzada*, núm. 48, abril 1964, p. 2.
Garciadiego, Javier. "La Revolución mexicana: características esenciales y procesos definitorios". *Temas,* núm. 61, enero-marzo, 2010.

Garibay, Ángel María. "El enigma otomí". *Ábside*, número 3, marzo de 1938, pp. 3-12.

Gatt Corona, Guillermo, Pedro Pallares Yabur y Juan Real Ledezma (comps). *El magisterio de Efraín González Luna Morfín*. Estudio introductorio de Pedro Pallares Yabur. Zapopan: Amate, 2005 (Serie 2. Maestros y Magisterios).

Geertz, Clifford. "Descripción densa: hacia una teoría interpretativa de la cultura". *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa, 2005, pp. 19-24.

"General de división Eduardo Lonardi, 22 de marzo de 1956". *Cruzada*, núm. 5, marzo 1957, p. 8.

Gil Tovar, Francisco. *Introducción a las ciencias de la comunicación social*. Bogotá: Universidad Javeriana, 1967.

___. "Recuerdos entre Granada y Nueva Grananda". Entrevista realizada por Yolanda Guasch Marí y Guadalupe Romero Sánchez, publicada en *Quiroga*, núm. 3, enero-junio, 2013, pp. 90-102. http://revistaquiroga.andaluciayamerica.com/index.php/quiroga/article/viewFile/43/40. Consultado el 10 de mayo de 2016.

Giménez Béliveau, Verónica. "Apóstoles de la verdadera religión: Grupos *tradicionalistas* y construcción de la memoria en la Argentina contemporánea". x Jornadas sobre alternativas religiosas en América Latina. Sociedad y Religión en el Tercer Milenio. Buenos Aires, 3 a 6 de octubre de 2000.

Gómez-Gutiérrez, A. "Cuatro epónimos en la Facultad de Ciencias: Félix Restrepo, Carlos Ortiz, Ángel Valtierra y Jesús Emilio Ramírez". *Universitas Scientiarum-Revista de la Facultad de Ciencias*. Bogotá: Universidad Javeriana, vol. 12, núm. 2, julio-diciembre de 2007.

Gómez Izquierdo, José Jorge. *El camaleón ideológico. Nacionalismo, cultura y política en México durante los años del presidente Lázaro Cárdenas (1934-1940)*. Puebla: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2008.

Gómez Robledo, Antonio. "Los frescos de Guadalajara. Sensaciones de la pintura de Orozco". *Ábside*, abril de 1939, pp. 48-60.

González, Fernando M. "Secretos fracturados. Estampas del catolicismo conspirativo en México". 2ª parte (en prensa).

___. "Algunos grupos radicales de izquierda y de derecha con influencia católica en México (1965-1975)". *Historia y Grafía.* México: Universidad Iberomericana, núm. 29, 2007, pp. 57-93.

___. "Los orígenes del comienzo de una universidad católica. Jesuitas y sociedades secretas". *Historia y Grafía.* México: Universidad Iberomericana, núm. 20, 2003, pp. 151-205.

___. "Integralismo, persecución y secreto en algunos grupos católicos en México en el siglo XX". Alberto Aziz Nassif y Jorge Alonso Sánchez (coords.). *El Estado mexicano: Herencias y cambios*, vol. III, México, Cámara de Diputados-CIESAS-Miguel Ángel Porrúa, 2006, pp. 229-275.

González Luna, Efraín. "Acotaciones". *Ábside*, enero de 1937, pp. 9-13.

___. "Clases sociales y lucha de clases". *Ábside*, septiembre de 1939, pp. 3-17.

___. "Sobre la dignidad del trabajo". *Ábside*, octubre-diciembre de 1944, pp. 357-370.

González Morfín, Efraín. *El puño y la mano tendida*. México: Ediciones de Acción Nacional, 1965.

___. *Cambio democrático de estructuras*. México: Fundación Rafael Preciado Hernández/Partido Acción Nacional, 2012. Disponible en versión digital http://frph.org.mx/libros/Cambio_Democratico/Cambio_democratico.pdf, consultado el 27 de agosto de 2015.

___. *Tesis y actitudes sociales.* México: EPESSA, 1991.

González Luna Marseiye [*sic*], Santiago. "Don Efra, un padre". A. Gatt Corona, Pedro Pallares Yabur y Juan Real Ledezma (comps.). *El magisterio de Efraín González Luna Morfín.* Estudio introductorio de Pedro Pallares Yabur. Zapopan: Amate, 2005 (Serie 2. Maestros y Magisterios), p. 33.

Gramsci, Antonio. *Escritos (Antología)*. Barcelona: Alianza, 2017.

Granados, Aimer. "La emergencia del intelectual en América Latina y el espacio público: el caso de Alfonso Reyes, 1927-1939". *Procesos: Revista Ecuatoriana de Historia*, núm. 41, enero-junio 2015, pp. 173-199.

Gringoire, Pedro. "Nuestro ideario. Cristianismo y Totalitarismo". *Ábside*, febrero de 1941, pp. 148-149.

Guevara, Juan Francisco. *Argentina y su sombra*. 2ª ed. Buenos Aires: s.e., 1973.

Guisa y Azevedo, Jesús. "La inteligencia y la verdad". *Lectura. Revista crítica de ideas y libros*, t. I, núm. 2, junio, 1937.

___. "No hay crítica donde hay decadencia". *Lectura. Revista crítica de ideas y libros*, t. I, núm. 3, julio, 1937.

___. *Estado y ciudadanía*. México: Editorial Polis, 1957.

___. *Hispanidad y germanismo*. México: Editorial Polis, 1946.

Gutiérrez Casillas. José. *Jesuitas en México durante el siglo xx*. México: Porrúa, 1981.

Hernández, Héctor H. *Sacheri. Predicar y morir por la Argentina*. Buenos Aires: Vórtice, 2007.

Herzog, Jesús Silva. *El agrarismo mexicano y la reforma agraria. Exposición y crítica*. México: FCE, 1959.

Hill, Michael. *Sociología de la religión*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1976.

Historia del PAN de 1939-2000. México: Ediciones PAN, 2001.

Hurtado, Luis. "La Derecha en el México moderno: propuesta de caracterización". *Revista Estudios Políticos*. México: UNAM, núm. 29, 2013, pp. 89-113.

Imaz, José Luis de. *Los que mandan*, Buenos Aires: Eudeba, 1964.

"Iniciando una campaña". *Cruzada*, núm. 5, marzo 1957, pp. 4-5.

"Intervencionismo: ¿Es falta de caridad la no intervención frente a Cuba?". *Cruzada*, núm. 29, diciembre 1961, p. 4.

Iribarren, Jesús. *El derecho a la verdad. Doctrina de la Iglesia sobre prensa, radio y televisión (1831-1968)*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1968.

Islas García, Luis. "Biografía". Trinidad Sánchez Santos. *Trinidad Sánchez Santos*. México: Jus, 1945 (col. Autores tradicionalistas mexicanos), pp. 9-118.

"Juana de Arco vs. Brigitte Bardot". *Cruzada*, núm. 30, marzo 1962, p. 1.

Junco, Alfonso. Savia. México: Editorial Polis, 1939.

"Katanga". *Cruzada*, núm. 27, octubre 1961, p. 2.

Labanca, Jorge. "El orden natural", *Verbo.* España, núm. 32, 1965, pp. 101-111. Koselleck, Reinhart "'Espacio de experiencia' y 'horizonte de expectativa'". *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Barcelona: Paidós, 1993, pp. 333-357.

Kuri Breña, Daniel. "Teoría cristiana del Trabajo". *Ábside*, julio-septiembre de 1943.

Lacouture, Jean. Jesuitas. II. Losontinuadores. Trad. de Carlos Gómez González. Barcelona: Paídos, 1994.

Lipset, Seymour y Stein Rokkan. *Cleavage Structures, Party Systems and Voter Alignments,* New York: Free Press, 1967.

Lefebvre, Marcel. *La historia de Mons. Marcel Lefebvre contada por él mismo*. París: s.e., 2001.

León-Portilla, Miguel. "Ángel María Garibay". Enrique Florescano y Ricardo Pérez Montfort (comps.). *Historiadores de México en el siglo XX*. México: FCE, 1995, pp. 60-70.

___ (dir.). *Diccionario Porrúa. Historia, Biografía y Geografía de México*. 6ª ed. México, Porrúa, 1995.

Lida, Miranda. *Historia del catolicismo en la argentina. Entre el siglo XIX y el XX*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2015.

___. "La Iglesia católica en las más recientes historiografías de México y Argentina. Religión, modernidad y secularización". *Historia Mexicana*. México: El Colegio de México, vol. 56, núm. 4, 2007, pp. 1393-1426.

Loaeza, Soledad. *El Partido Acción Nacional: la larga marcha, 1939-1994. Oposición leal y partido de protesta*. México: FCE, 1999.

___. "La hipoteca católica de Manuel Gómez Morin". *Nexos*, núm. 382, octubre 2009. https://www.nexos.com.mx/?p=13316. Consultado el 30 de septiembre de 2019.

___. "La Iglesia y la educación en México. Una historia en episodios". Pilar Gonzalbo Aizpuru (coord.). *Historia y nación. I. Historia de la educación y enseñanza de la historia.* México: El Colegio de México, 2002.

___. "El mito de la derecha en México". Enrique Florescano (ed.). *Mitos mexicanos*. México: Taurus, 2003.

Lobjeois, Eric. "Los intelectuales de la derecha mexicana y la España de Franco, 1939-1950". Clara E. Lida (coord.). *México y España durante el primer franquismo, 1939-1950. Rupturas formales, relaciones oficiosas*. México: El Colegio de México, 2001, pp. 203-252.

López Macedonio, Mónica Naymich. "Los Tecos en el México de la primera mitad de los años setenta y su proyección internacional anticomunista". México: Instituto Mora, 2007 (Tesis de maestría en Historia Moderna y Contemporánea)

López Mijares, Antonio. *Efraín González Luna. El pensamiento político de un intelectual católico*. Tlaquepaque: ITESO, 2011.

López Portillo Tostado, Felicitas. *Tres intelectuales de la derecha hispanoamericana: Alberto María Carreño, Nemesio García Naranjo y Jesús Guisa y Azevedo*. México: Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo-UNAM, 2012.

Lujambio, Alonso. "Prólogo". Laura Alarcón Menchaca. *1970, Efraín González Morfín en campaña.* Zapopan: El Colegio de Jalisco, 2008, pp. 10-11.

Madrigal Terrazas, Santiago S.J. "Los jesuitas y el Concilio Vaticano II: Meditación histórica en el bicentenario de la restauración de la Compañía de Jesús" Lección inaugural del curso académico 2014-2015 de la Universidad Pontificia Comillas. Madrid. https://www.comillas.edu/.../Leccion_inaugural_2014-2015.pdf. Consultado el 18 de febrero de 2019.

Mallimaci, Fortunato y Guido Ignacio Giorgi. "Catolicismos, nacionalismos y comunitarismos en política social. Redes católicas en la creación del Ministerio de Bienestar Social de Argentina (1966-1970)". *Revista Cultura y Religión*, vol. 1, núm. 6, pp. 113-144.

___. "Católicos nacionalistas y nacionalistas católicos". Fortunato Mallimaci y Humberto Cucchetti. *Nacionalistas y nacionalismos. Debates y escenarios en América latina y Europa*. Buenos Aires: Gorla, 2011.

___. *El catolicismo integral en la Argentina (1930-1946).* Buenos Aires: Biblos, 1988.

Maradeo, Julián. *La derecha católica: de la contrarrevolución a Francisco*. La Plata: De la Campana, 2015.

Márquez, Nicolás. *El Vietnam argentino. La guerrilla marxista en Tucumán*. Buenos Aires: edición del autor, 2008.

Márquez y Toriz, Octaviano (pról. y notas). *Obras selectas de Don Trinidad Sánchez Santos.* T. I: Discursos y Poesías. Puebla: Primavera, 1945.

___. *Obras selectas de Don Trinidad Sánchez Santos.* T. II. Artículos periodísticos. Puebla: Palafox, 1947.

___. "La convención católica y la candidatura de Madero". *Obras selectas de Don Trinidad Sánchez Santos.* T. II. Artículos periodísticos. Puebla: Palafox, 1947, pp. 497-500.

___. "Semblanza biográfica". *Obras selectas de Don Trinidad Sánchez Santos.* T. I: Discursos y Poesías. Puebla: Primavera, 1945.

Martínez Villegas, Austreberto. "Tradicionalismo y conservadurismo integrista en el catolicismo en México después del Concilio Vaticano II: continuidades y transformaciones en Guadalajara, Jalisco y Atlatlahucan, Morelos (1965-2012)". México: Instituto Mora, 2016 (Tesis de doctorado en Historia Moderna y Contemporánea).

___. "La conformación de corrientes identitarias en el tradicionalismo católico en México, en los años posteriores al Concilio Vaticano II". *Revista Caleidoscopio*. Aguascalientes: Universidad Autónoma de Aguascalientes, núm. 32, 2015.

Matos Ferreira, Antonio. *Um católico militante diante da crise nacional. Manuel Isaías Abúndio da Silva (1874-1914).* Lisboa: Centro de Estudos de História Religiosa, Universidade Católica Portuguesa, 2007.

"De Mayo a nosotros". *Cruzada*, núm. 18, mayo 1960, pp. 1-3.

Meinvielle, Julio. "Desviaciones económico sociales en los católicos". *Cruzada*, núm. 20, agosto 1960, pp. 6-7.

___. "El marxismo en Theilard de Chardin". *Cruzada*, núm. 18, mayo 1960, pp. 5-6.
Méndez Plancarte, Alfonso. "Libros, Notas críticas y bibliográficas". *Ábside*, agosto de 1940, pp. 50-56.
Méndez Plancarte, Gabriel. "*Ábside* ante la Guerra". *Ábside*, julio-septiembre de 1942, pp. 259-261.
___. "Libros, Notas críticas y bibliográficas". *Ábside*, septiembre de 1937, pp. 57-59
___. "Libros, Notas críticas y bibliográficas". *Ábside*, septiembre de 1939, pp. 63-64.
___. "Resurrección de Cuauhtémoc". *Ábside*, enero-marzo de 1945, pp. 116-118.
___. "Sacramento de Unidad". *Ábside*, diciembre de 1940, pp. 6-9.
Meyer, Jean. *El Sinarquismo, El Cardenismo y La Iglesia 1937-1947*. México: Tusquets, 2003.
___. *La Cristiada*. México: Siglo XXI, 1973-1974.
___. *Historia de los cristianos en América Latina, siglos XIX y XX*. México: Vuelta, 1989.
___. "La Iglesia católica en México, 1929-1965". Erika Pani (coord.). *Conservadurismo y derechas en México*. TT. I y II. México: FCE-CONACULTA, pp. 599-647.
Meynaud, Jean. *Los grupos de poder*. Buenos Aires: Eudeba, 1963.
Miguel Miguel. "Cuarenta años de Verbo". *Verbo.* España, núm. 399/400, noviembre-diciembre 2001, pp. 785-804.
Mora Muro, Jesús Iván. "El catolicismo frente a la modernidad. Gabriel Méndez Plancarte y la revista *Ábside*". *Revista Relaciones*, vol. XXXII, núm. 126, 2011, pp.139-170.
___. "Entre el humanismo y el nacionalismo. Gabriel y Alfonso Méndez Plancarte: mediadores culturales". Laura Alarcón Menchaca y Estrellita García Fernández (coords.). *Cambios sociales y construcción de imaginarios en México durante el siglo XX*. Zapopan: El Colegio de Jalisco, 2013, pp. 85-103.
___. "Hacia un 'humanismo teocéntrico'. La influencia de Jacques Maritain en México (1929-1955)". *Inflexiones*, núm. 2, 2018, pp. 97-122.
"El movimiento de 'la Ciudad Católica'". *Cruzada*, núm. 6, abril 1957, p. 5.
Muñoz, Agustín. "La quietud del momento y el recurso supremo". *Ábside*, junio de 1941, pp. 396-399.

___. "Esperanza del mundo". *Ábside*, octubre-diciembre de 1942.

Negrete, Martaelena. *Relaciones entre la Iglesia y el Estado, 1930-1940*. México: UIA, 1988.

Neira, Enrique. "Semblanza de un comunicador social". *Revista Javeriana*. Bogotá: Universidad Javeriana, noviembre-diciembre de 1987.

"Nuestra beligerancia". *Cruzada*, núm. 4, octubre 1956, p. 1.

"Nuestra definición". *Combate*, núm. 1, 8 de diciembre de 1955, p. 2.

"De nuevo en la brecha". *Cruzada*, núm. 5, marzo 1957, p. 1.

Núñez Quintero, Enrique. "Gabriel García Moreno fue un presidente fiel a la doctrina católica", *Alma Mater*, núm. 236, noviembre-diciembre, 2006, pp. 22-23.

O'Dogherty Madrazo, Laura. *De urnas y sotanas: el Partido Católico Nacional en Jalisco.* México: CONACULTA, 2001.

Orbe, Patricia. "Una propuesta interdisciplinaria para el abordaje de las 'derechas': prensa y redes de sociabilidad nacionalista católica en Argentina (1955-1976)". Ernesto Bohoslavsky y Olga Echeverría (comps.). *Las Derechas en el Conos Sur, Siglo XX*. Actas del Segundo Taller de Discusión, Tandil: Secretaria de Investigación FCH-IEHS-UNICEN, 2012. http://www.ungs.edu.ar/derechas/?page_id=269.

Orestes Aguilar, Héctor. "Ese olvidado nazi mexicano de nombre José Vasconcelos". *Istor*, año VIII, núm. 30, otoño 2007, pp. 148-157.

Oseguera, Andrés y Abel Rodríguez (coords.). *Pluralismo y religión en Chihuahua: Estudios sobre el conflicto religioso*. Chihuahua: Escuela de Antropología e Historia del Norte de México, INAH, 2016.

"Otra vez 'con El Pueblo'". *Cruzada*, núm. 4, octubre 1956, p. 8.

Pacheco Hinojosa, María Martha. *La Iglesia Católica en la sociedad mexicana, 1958-1973. Secretariado Social Mexicano, Conferencia de Organizaciones Nacionales.* México: IMDOSOC, 2005.

Padilla, Augusto. "Hispanidad y Revolución". *Cruzada*, núm. 20, agosto 1960, p. 2.

Padrón, Juan Manuel. "Nacionalismo, militancia y violencia política. Los tacuaras en la Argentina, 1955-1969". Tandil, Argentina: Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires, 2009 (Tesis de doctorado).

Palti, Elías José. *"Giro lingüístico" e historia intelectual.* Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes, 1998.

___. "De la historia de 'ideas' a la historia de los 'lenguajes políticos'. Las escuelas recientes de análisis conceptual. El panorama latinoamericano". *Anales*, núm. 7-8, 2004-2005, pp. 63-82.

___."From Ideas to Concepts to Metaphors: The German Tradition of Intellectual History and the Complex Fabric of Language", *History and Theory*, vol. 49, núm. 2, mayo 2010, pp. 194-211.

Pani, Erika. "Democracia y representación política. La visión de dos periódicos católicos de fin de siglo, 1880-1910". Claudia Agostoni y Elisa Speckman (eds.). *Modernidad, tradición y alteridad. La ciudad de México en el cambio de siglo (XIX-XX)*. México: Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, 2001, pp. 143-160.

"Para leer". *Cruzada*, núm. 4, octubre 1956, p. 9.

Pardo Sanz, Rosa. *Con Franco hacia el Imperio: La política exterior española en América Latina, 1939-1945*. Madrid: UNED, 1995.

Pelletier, Denis. *Les catholiques en France depuis 1815*. París: Éditios La Découverte, 1997.

Pensamiento político de Franco. Antología. T. III. Madrid: Ediciones del Movimiento, 1975.

Pérez Franco, Aminadab Rafael. *Quienes son el PAN*. México: PAN-Editorial MAPorrúa, 2010.

Pérez Montfort, Ricardo. *Hispanismo y Falange: los sueños imperiales de la derecha española y México*. México: FCE, 1992.

___. "Indigenismo, hispanismo y panamericanismo en la cultura popular mexicana de 1920 a 1940". Roberto Blancarte (comp.). *Cultura e identidad nacional*. México: FCE, 1994, pp. 516-577.

Poulat, Emile. *Eglise contre bourgeoisie. Introduction au devenir du catholicisme actuel*. París: Casterman, 1977

Prat, Joan. *El estigma del extraño. Un ensayo antropológico sobre sectas religiosas*. Barcelona: Ariel, 2007.

Primo de Rivera, José Antonio. "España y la barbarie". *Obras de José Antonio Primo de Rivera*. Madrid: Delegación Nacional de la Sección Femenina del Movimiento, 1970.

___. "Tradicionalismo católico posconciliar. El caso Sáenz y Arriaga". *Religión y sociedad en México durante el siglo XX.* México: INHERM, 2007.

“Proscriptos en la Facultad de Derecho”. *Cruzada*, núm. 4, octubre 1956, p. 3.
R.A.N. “Aspectos de la Guerra”. *Ábside*, abril de 1940, pp. 29-39
Ramírez Bonilla, Laura Camila. “Moralización y catolicismo al arribo de la televisión. Ciudad de México y Bogotá, 1950-1965”. México: El Colegio de México, 2017 (tesis de doctorado en Historia).
Ramírez, Alfonso Francisco. “El ideal y la vida”. *Ábside*, octubre-diciembre de 1942, pp. 437-447.
Ranalletti, Mario. “Contrainsurgencia, catolicismo intransigente y extremismo de derecha en la formación militar Argentina. Influencias francesas en los orígenes del terrorismo de Estado (1955-1976)”. Daniel Feierstein (comp.). *Terrorismo de Estado y genocidio en América Latina*. Buenos Aires: Prometeo, 2009, pp. 249-280.
Real Ledezma, Juan. “Don Efra, una historia”. Guillermo Gatt Corona, Pedro Pallares Yabur y Juan Real Ledezma (comps). *El magisterio de Efraín González Luna Morfín.* Estudio introductorio de Pedro Pallares Yabur. Zapopan: Amate, 2005 (Serie 2. Maestros y Magisterios).
Reguillo, Rossana. “Épica contra melodrama. Relatos de santos y demonios en el ‘anacronismo latinoamericano’”. Herman Herlinghaus (ed.). *Narraciones anacrónicas de la modernidad. Melodrama e intermedialidad en América Latina*. Chile: Cuarto Propio, 2002, pp. 79-104.
Reygadas, Luis. “Territorialidad, identidad y religión: el movimiento de los cholos del Barrio del Señor de Chihuahua”. Rodolfo Coronado y Eugeni Porras (coords.). *Miradas antropológicas sobre el norte de México. 10 años de la ENAH Chihuahua.* México: Escuela Nacional de Antropología e Historia, Unidad Chihuahua, 2003.
Rius Facius, Antonio. *Con la prosa de la Nueva España.* México: Editorial Patria, 1968.
___. *Las confidencias de mi joven yo.* México: Jus, 1963.
___. *De don Porfirio a Plutarco. Historia de la A.C.J.M.* Prólogo José González Torres. México: Jus, 1958.
___. *Los demoledores de la Iglesia en México.* México: Editorial Saeta, 1972.
___. *En mi sillón de lectura*. Guadalajara: Asociación Pro Cultura, 2002.
___. *Excomulgado por denunciar la traición del Concilio*. México: edición del autor, 1983.

___. *La juventud católica y la revolución mejicana, 1910-1925.* México: Jus, 1963.
___. *Lanza en ristre. Frente a los ataques del progresismo marxista.* México: Edición del autor, 1968.
___. *Méjico Cristero. Historia de la ACJM, 1925-1931.* T. 2. Guadalajara: Asociación Pro-Cultura Occidental, 2002.
___. "Nueva respuesta a un viejo amigo". *Trento:* México, año V, núm. 84, 13 de septiembre de 1977.
___. *El retrato de ovalito*. México: Editorial Patria, 1959.
___. *Una, santa, católica y apostólica Iglesia.* México: Saeta, 1977.
Robin, Marie-Monique. *Escuadrones de la muerte. La escuela francesa*. Buenos Aires: Sudamericana, 2005.
Rodríguez, Laura Graciela y María Barbarito. "Los católicos de derecha en los años sesenta. La experiencia 'comunitarista' en Pergamino (1966-1973)". *Actas Terceras Jornadas Nacionales de Historia Social*. La Falda, Córdoba, 2011.
Rojas, Víctor Manuel (coord.). *La enseñanza del derecho en la Universidad Iberoamericana*. México: Universidad Iberoamericana, 2002.
Romero, José Antonio. "A propósito de un artículo sobre la propiedad" *Ábside*, julio de 1938, pp. 11-23.
Rosas Salas, Sergio. "Las *Guerrillas* de Trinidad Sánchez Santos y su crítica al liberalismo, 1885-1887". Franco Savarino, Berenise Bravo Rubio y Andrea Mutolo (coords.). *Política y religión en la Ciudad de México. Siglos XIX y XX*. México: Asociación Mexicana de Promoción y Cultura Social-Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana, 2014, pp. 187-201.
Rouquié, Alaín. "La tentación del catolicismo nacionalista en la República Argentina". *Autoritarismos y Democracia. Estudios de política Argentina*. Buenos Aires: Edicial, 1994, pp. 83-139.
Ruderer, Stephan. "Cruzada contra el comunismo. Tradición, Familia y Propiedad (TFP) en Chile y Argentina". *Sociedad y religión*, vol. 22, núm. 38, 2012, pp. 79-108.
"Los rugidos del león rampante. Sociedad Argentina de Defensa de la Tradición, Familia y Propiedad": http://www.magicasruinas.com.ar/revistero/locales/tradicion-familia-propiedad.htm. Consultado el 28 de agosto de 2017.
Ruiz Velasco Barba, Rodrigo. "Salvador Abascal Infante o la milicia del espíritu". Guadalajara: Universidad Autónoma de Guadalajara, 2010 (Tesis de maestría).

___. *Salvador Abascal. El mexicano que desafío a la Revolución*. México: Rosa María Porrúa, 2014.

___. "A la caza de un enigma: el silencio de *Ábside* sobre la guerra de España, 1937-1941". *Boletín eclesiástico*, año VIII, vol. 6, junio 2014. http://arquidiocesisgdl.org/boletin/2014-6-4.php. Consultado el 15 de enero del 2019.

Sáenz, Alfredo. "La epopeya de La Vendée, ejemplo de guerra justa" (extractos de la conferencia). *Alma Mater*, núm. 256, septiembre-octubre, 2010, p. 19.

___. "La Gracia" (extractos de la conferencia). *Alma Mater*, núm. 208, septiembre-octubre, 2001, p. 19.

___. "La Realeza de Cristo y la apostasía del mundo moderno". *Alma Mater*, núm. 276, noviembre, 2013, pp. 6-15.

Salcedo, Norbis y Emma Bonilla. "Ángel Valtierra y sus aportes a la comunicación social". Bogotá: Universidad Javeriana, 1988 (Tesis para el grado de comunicador social).

Sámano Rentería, Miguel Ángel. "El indigenismo institucionalizado en México (1936-2000): un análisis". José Emilio Rolando Ordóñez Cifuentes (coords.). *La construcción del Estado nacional: democracia, justicia, paz y Estado de derecho. XII Jornadas Lascasianas*, México: Instituto de Investigaciones Jurídicas, UNAM, 2004, pp. 141-158.

Sánchez Santos, Trinidad. *Editoriales de "El País" en 1910, 1911 y 1912*. Ed. y comp. de Manuel León Sánchez. México: Ediciones León Sánchez, 1923.

___. *Trinidad Sánchez Santos*. Biografía, selección y notas de Luis Islas García. México: Jus, 1945 (col. Autores tradicionalistas mexicanos).

___. *Hombre de profundas convicciones*. Puebla: PRI, 2002.

___. "Brindis sobre el Periodismo". Biografía, selección y notas de Luis Islas García. México: Jus, 1945, pp. 329-334.

Sánchez Sorondo, Marcelo. *Memorias. Conversaciones con Carlos Payá*. Buenos Aires: Sudamericana, 2001.

"Sarmiento y Azul y Blanco". *Cruzada*, núm, 4, octubre 1956, p. 3.

Selser, Gregorio. *El Onganiato*. T. 2: *Lo llamaban Revolución Argentina*. Buenos Aires: Hyspamérica, 1986 [1973].

Servín, Elisa. "Entre la Revolución y la reacción: los dilemas políticos de la derecha". Pani, Érika (coord.). *Conservadurismo y derecha en la historia de México (II)*, México: FCE-CONACULTA, 2009, pp. 467-511.

Schiebeck, Ricardo. "Católicos posconciliares y tradicionalistas. Instauración y permanencia del rito romano extraordinario en la ciudad de Chihuahua". Chihuahua: Escuela de Antropología e Historia del Norte de México, 2018 (tesis).
Schmidt, Samuel, James Wilkie y Edna Monzón. "Prefacio". Xóchitl Campos y Diego Velázquez (coords.). *La Derecha mexicana en el siglo XX. Agonía, transformación y supervivencia.* México: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla-Montiel y Soriano Editores, 2017, p. 21.
Scirica, Elena, "El grupo 'Cruzada'–'Tradición Familia y Propiedad' (TFP) y otros emprendimientos laicales tradicionalistas contra los sectores tercermundistas. Una aproximación a sus prácticas y estrategias de difusión en los años sesenta". *Memoria y Sociedad. Revista de Historia*. Bogotá: Universidad Javeriana, núm. 36, 2014, pp. 65-81.
___. "Visión religiosa y acción política. El caso de Ciudad Católica-Verbo en la Argentina de los años sesenta". *PROHAL MONOGRÁFICO, Revista del Programa de Historia de América Latina*. Vol. 2, 1ª sec., *Vitral Monográfico*, núm. 2. Buenos Aires: Instituto Ravignani, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, 2010, pp. 26-56.
___. "Un embate virulento contra el clero tercermundista. Carlos Sacheri y su cruzada contra 'La Iglesia clandestina'". *Anuario del Centro de Estudios Históricos "Prof. Carlos S. A. Segreti"*, núm. 10, 2012, pp. 283-302.
Sirinelli, Jean-François. "Os intelectuais". René Rémond (org.). *Por uma história política*, 2. Río de Janeiro: Editora FGV, 2003, pp. 231-269.
Sola Ayape, Carlos. "La batalla por la educación. Los intelectuales católicos mexicanos ante la reforma del artículo 3° constitucional en el sexenio de Lázaro Cárdenas". Vicente Fernández. *La Constitución mexicana de 1917: 100 años después*, México: Editorial Porrúa, 2017, pp. 143-172.
___. "La España franquista, madre y guía espiritual de México: una visión desde la pluma de Jesús Guisa y Azevedo". Ana Rosa Suárez y Agustín Sánchez Andrés (coords.). *A la sombra de la diplomacia. Actores informales en las relaciones internacionales de México, siglos XIX y XX*. México: Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo-Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, 2017, pp. 469-490.
___. "Al rescate de Franco y del franquismo: el hispanismo mexicano en la encrucijada de la Segunda Guerra Mundial". *Secuencia*, núm. 95, mayo-agosto, 2016, pp. 91-114.

Spengler, Oswald. *La decadencia de Occidente*. Madrid: Espasa Libros, 2011.

Spinelli, María Stella. *Los vencedores vencidos. El antiperonismo y la "revolución libertadora"*. Buenos Aires: Biblos, 2005.

"Suscripciones". *Cruzada*, núm. 5, marzo 1957, p. 6.

"Texto íntegro de la Pastoral Colectiva del Episcopado alemán leídas en las iglesias del Reich el domingo de pasión, 22 de marzo". *Ábside*, octubre-diciembre de 1942.

Tirado, Álvaro. *Los años sesenta: una revolución cultural*. Bogotá: Debate, 2014.

Tocqueville, Alexis de. *El Antiguo Régimen y la Revolución*. México: Akal, 2004.

Toral Moreno, José. "Aclaraciones". *Ábside*, julio de 1938, pp. 53-60

___. "Anotaciones a un artículo sobre la fecha del nacimiento de Cristo". *Estudios Históricos*. Guadalajara, núm. 7, enero de 1946, pp. 7-19.

___. "La propiedad y el Estado ante el derecho natural. Nuevos puntos de vista acerca del agrarismo". *Ábside*, abril de 1938, pp. 25-41.

___. "¿Socialismo? No, Cristianismo, Respuesta a las Observaciones del Sr. D. José Antonio Romero". *Ábside,* agosto de 1938, pp. 3-18.

Touris, Claudia. "Sociabilidad e identidad político-religiosa de los grupos católicos tercermundistas en la Argentina (1966-1976)". Beatriz Moreyra y Silvia Mallo (eds.). *Miradas sobre la historia social argentina en los comienzos del siglo XXI*. La Plata: Centro de Estudios Históricos "Prof. Carlos S. A. Segreti"-Centro de Estudios de Historia Americana Colonial (CEHAC), Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad Nacional de La Plata. 2008, pp. 763-783.

"Tradicionalismo católico posconciliar. El caso Sáenz y Arriaga". *Religión y sociedad en México durante el siglo XX.* México: INHERM, 2007.

Treviño Castro, Salvador. *Crónica. Colegio de Estudios Teológicos de la Compañía de Jesús en México. Antiguo Colegio Máximo de Cristo Rey*. Ciudad de México: Colegio de Estudios Teológicos, 2003.

Universidad Javeriana. *Informe: Pontificia Universidad Javeriana-1963*, Bogotá: Universidad Javeriana, 1963.

___. "Reseña histórica Facultad de Comunicación y Lenguaje. Comunicación Social 1936-2014, 78 años". Bogotá, 2014. http://comunicacionylenguaje.javeriana.edu.co/documents/3277755/3278891/Rese%C3%B1a+hist%C3%B3rica+-Facultad+de+Comunicaci%C3%B3n +y+Lenguaje.pdf/cd643261-0bd9-4cff-b9d8-e8773d497d66. Consultado 3 de abril de 2016.

___. *Universidad Javeriana, 1976-Principios y realizaciones*. Bogotá: Universidad Javeriana, 1976.

Urías Horcasitas, Beatriz. "Una pasión antirrevolucionaria: el conservadurismo hispanófilo mexicano (1920-1960)". *Revista mexicana de Sociología*, núm. 4, octubre-diciembre, 2010, pp. 599-628.

Valtierra, Ángel. *Ante los medios de comunicación social.* Ciudad de México: Ediciones Precirte, 1968.

___. *Las fuerzas que forjan la opinión pública*. Bogotá: Central de Publicaciones "Canisio".

___. "La prensa: poder omnipotente". *Revista Javeriana*. Bogotá: Universidad Javeriana, marzo de 1950.

___. "Tele-estrellas y teleclubs". *Revista Javeriana*. Bogotá: Universidad Javeriana, núm. 288, septiembre de 1962.

___. "Televisión educativa". *Revista Javeriana*. Bogotá: Universidad Javeriana, agosto de 1962.

___. S.J. "¿Televisión estatal o privada?". *Revista Javeriana*. Bogotá: Universidad Javeriana, núm. 296, julio de 1963.

___. S.J. "La televisión, una ventana abierta al mundo". *Revista Javeriana*. Bogotá: Universidad Javeriana, mayo de 1962.

Vázquez, Dizán. *Don Adalberto. El arzobispo de la renovación conciliar.* México: Doble Hélice Ediciones, 2003.

"Verbo". *Cruzada*, núm. 14, noviembre 1959, p. 6.

Verón, Eliseo. "La palabra adversativa. Observaciones sobre la enunciación política". Varios autores. *El discurso político. Lenguajes y acontecimientos*. Buenos Aires: Hachette, 1987.

___. "Cuando leer es hacer: la enunciación en el discurso de la prensa gráfica". Verón Eliseo. *Fragmentos de un tejido*. Barcelona: Gedisa, 2004.

Vieyra Sánchez, Lilia. *La Voz de México (1870-1875), la prensa católica y la reorganización conservadora.* México: Instituto de Investigaciones Bibliográficas, UNAM-INAH, 2008.

Villoro, Luis. *Los grandes momentos del indigenismo en México*. México: SEP, 1986 [1950].

"La Virgen María, mediadora, modelo y madre". *Alma Mater*, núm. 224, noviembre-diciembre, 2004, p. 24.

Weiner, Richard. "Trinidad Sánchez Santos: Voice of the Catholic Opposition in Porfirian Mexico". *Mexican Studies/Estudios Mexicanos*. Universidad de California, vol. 17, núm. 2, verano 2001, pp. 321–349.

Zanatta, Loris. *Del Estado liberal a la Nación católica. Iglesia y ejército en los orígenes del peronismo (1930-1943)*. Bernal: Editorial de la Universidad Nacional de Quilmes, 1996.

___. *Perón y el mito de la nación católica. Iglesia y Ejército en los orígenes del peronismo (1943-1946)*. Buenos Aires: Sudamericana, 1999.

Zanca, José A. *Los intelectuales católicos y el fin de la cristiandad. 1955-1966*. Buenos Aires: FCE, 2006.

___. *Cristianos antifascistas. Conflictos en la cultura católica argentina*. Buenos Aires: FCE-Universidad de San Andrés, 2013.

Zanotto, Gizele. "A Associação Tradição, Família e Propiedade no Brasil e sua expansão para a Argentina". Candido Rodrigues; Gizele Zanotto y Rodrigo Coppe Caldeira (orgs.). *Manifestações do Pesamento Católico na America do Sul*. São Paulo: Fonte Edit, 2015.

___. *Tradição. Família e Propriedade (TFP): as idiossincrasias de um movimento católico no Brasil (1960-1995)*. Méritos: Passo Fundo, 2012.

Intelectuales católicos conservadores y tradicionalistas en México y Latinoamérica (1910-2015)

se terminó de imprimir en diciembre de 2019
en los talleres de Pandora Impresores,
Caña 3657, col. La Nogalera,
44470, Guadalajara, Jalisco.

Tiraje 250 ejemplares

Diagramación

Mercedes Guadalupe González Sánchez
Déborah Moloeznik Paniagua

A lo largo del siglo xx en Latinoamérica aparecieron y se desarrollaron diversos grupos y movimientos políticos, sociales y culturales que defendieron una posición cercana al catolicismo desde una visión conservadora y tradicionalista. De esta manera, en el presente libro se aborda el pensamiento de políticos e intelectuales que desde diversas instituciones, sociabilidades y medios de comunicación (partidos políticos, organismos internacionales, publicaciones periódicas, libros y editoriales) buscaron difundir proyectos de nación cercanos al integrismo religioso y al autoritarismo político, así como apoyar a los regímenes que les eran afines, oponerse a los gobiernos nacionales que les eran opuestos y a las organizaciones de corte moderno y progresista en México, Colombia y Argentina. Pese a que existieron diferentes niveles de combatividad en estos grupos y comunidades, ¿podríamos hablar de intelectuales que plantearon posiciones a favor o en contra de ciertos modelos de Estado que tuvieron en la religión su eje de acción institucional?, ¿cuáles fueron los principales ejes de coincidencia, así como las divergencias entre los intelectuales católicos conservadores y tradicionalistas del continente?, ¿qué coyunturas político-sociales plantearon retos y oportunidades a los intelectuales que desde discursos confesionales se opusieron a aspectos de la modernidad?



TEMAS DE ESTUDIO


ISBN 978-607-8657-16-2
9 786078 657162